MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80580-2

AUTHOR:

BUSSE, LUDWIG

TITLE:

DIE WELTANSCHAUUNGEN...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1912

Master Negative #

92-80580-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

109
B9621

Busse, Ludwig, 1862–1907.

... Die weltanschauungen der grossen philosophen der neuzeit, von dr. Ludwig Busse ... 5. aufl. hrsg. von dr. R. Falckenberg ... Leipzig, B. G. Teubner, 1912.

vii, [1], 160 p. 18½cm. (Aus natur und geisteswelt ... 56. bdchen.)

Includes a section on Spinoza (p. 23-33)

1. Philosophy, Modern. 2. Life. I. Falckenberg, Richard Friedrich Otto, 1851- ed.

Library of Congress B793.B8 12—5164
Copyright A—Foreign 4592

(Continued on next card)

[40b1]

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

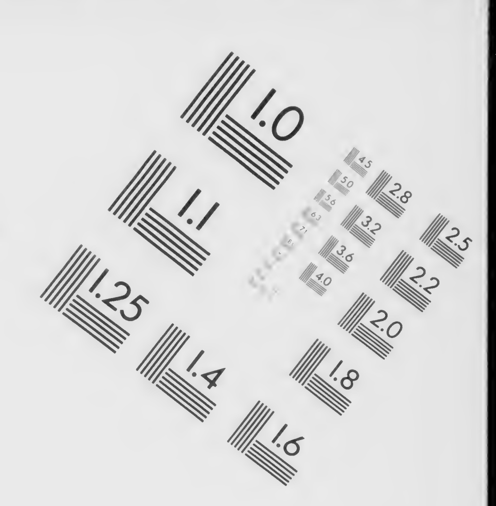
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-19-92 INITIALS SA
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

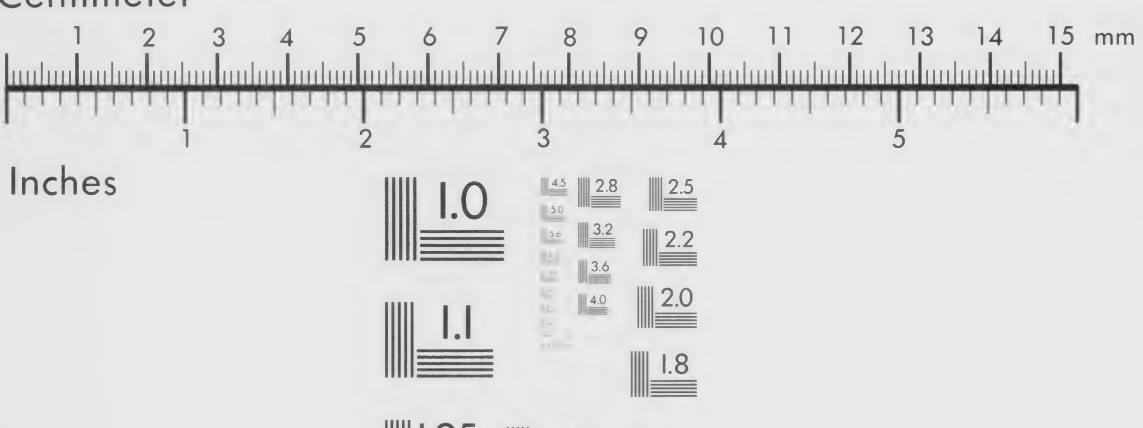


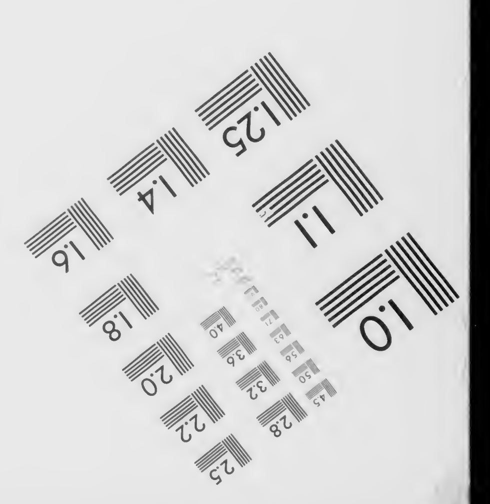
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Aus Natur und Geisteswelt

Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

L. Busse

Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit

Fünfte Auflage
von
R. Falckenberg



Verlag von B. G. Teubner in Leipzig



Ein vollständiges Verzeichnis der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt" befindet sich am Schluß dieses Bandes.

Die Sammlung

„Aus Natur und Geisteswelt"

verdankt ihr Entstehen dem Wunsche, an der Erfüllung einer bedeutsamen sozialen Aufgabe mitzuwirken. Sie soll an ihrem Teil der unserer Kultur aus der Scheidung in Kasten drohenden Gefahr begegnen helfen, soll dem Gelehrten es ermöglichen, sich an weitere Kreise zu wenden, und dem materiell arbeitenden Menschen Gelegenheit bieten, mit den geistigen Errungenschaften in Fühlung zu bleiben. Der Gefahr, der Halbbildung zu dienen, begegnet sie, indem sie nicht in der Vorführung einer Fülle von Lehrstoff und Lehrsätzen oder etwa gar unerwiesenen Hypothesen ihre Aufgabe sucht, sondern darin, dem Leser Verständnis dafür zu vermitteln, wie die moderne Wissenschaft es erreicht hat, über wichtige Fragen von allgemeinstem Interesse Licht zu verbreiten, und ihn dadurch zu einem selbständigen Urteil über den Grad der Zuverlässigkeit jener Antworten zu befähigen.

Es ist gewiß durchaus unmöglich und unnötig, daß alle Welt sich mit geschichtlichen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien befasse. Es kommt nur darauf an, daß jeder an einem Punkte die Freiheit und Selbständigkeit des geistigen Lebens gewinnt. In diesem Sinne bieten die einzelnen, in sich abgeschlossenen Schriften eine Einführung in die einzelnen Gebiete in voller Anschaulichkeit und lebendiger Frische.

In den Dienst dieser mit der Sammlung verfolgten Aufgaben haben sich denn auch in dankenswertester Weise von Anfang an die besten Namen gestellt. Andererseits hat dem der Erfolg entsprochen, so daß viele der Bändchen bereits in neuen Auflagen vorliegen. Damit sie stets auf die Höhe der Forschung gebracht werden können, sind die Bändchen nicht wie die anderer Sammlungen stereotypiert, sondern werden — was freilich die Aufwendungen sehr wesentlich erhöht — bei jeder Auflage durchaus neu bearbeitet und völlig neu gesetzt.

So sind denn die schmucken, gehaltvollen Bände durchaus geeignet, die Freude am Buche zu wecken und daran zu gewöhnen, einen kleinen Betrag, den man für Erfüllung körperlicher Bedürfnisse nicht anzusehen pflegt, auch für die Befriedigung geistiger anzuwenden. Durch den billigen Preis ermöglichen sie es tatsächlich jedem, auch dem wenig Begüterten, sich eine kleine Bibliothek zu schaffen, die das für ihn Wertvollste „Aus Natur und Geisteswelt" vereinigt.

Die meist reich illustrierten Bändchen sind in sich abgeschlossen und einzeln käuflich.

Ausführlicher illustrierter Katalog unentgeltlich.

Leipzig. B. G. Teubner.

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen
56. Bändchen

Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit

Von

Dr. Ludwig Busse
† Professor der Philosophie an der Universität Halle a. S.

Fünfte Auflage herausgegeben von

Dr. R. Falckenberg
Professor der Philosophie an der Universität Erlangen



Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig 1912

Aus dem Vorwort des Verfassers zur ersten bis dritten Auflage.

Dieses Büchlein erblickt seinen Hauptzweck nicht darin, die Zahl der Hilfsmittel, die sich bemühen, Kandidaten und Doktoranden das Notwendigste aus der Geschichte der Philosophie schnell beizubringen, um eines zu vermehren —, wenngleich es als ein Repetitorium auch solchen einige Dienste leisten mag. Es wendet sich vielmehr mit weiteren Absichten an weitere Kreise. Seinen Inhalt bilden „volkstümliche Hochschulvorträge", die ich im Winter 1902/03 vor einem größeren, sich aus den verschiedensten Berufsarten zusammensetzenden Publikum, Damen und Herren, über das auf dem Titelblatt genannte Thema gehalten habe, und es verfolgt denselben Zweck, dem die Vorträge galten: weitere Kreise in allgemeinverständlicher Form mit den bedeutendsten Erscheinungen der neueren Philosophie bekannt zu machen und dadurch in ihnen Interesse und Verständnis für die Philosophie überhaupt und ihre Probleme zu erwecken.

Den Begriff: „bedeutendste Erscheinungen" habe ich notgedrungen sehr eng fassen und mich, alles irgend Entbehrliche beiseite lassend, auf die Darstellung der großen klassischen Systeme beschränken müssen; und auch von diesen konnten nur die metaphysischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Grundanschauungen berücksichtigt werden. Ich habe mich bemüht, die nach diesen Richtungen hin charakteristischen Grundgedanken eines jeden Systems scharf herauszuarbeiten und so ein möglichst klares Gesamtbild der in ihm enthaltenen Weltanschauung zu zeichnen. Ferner habe ich besonderes Gewicht darauf gelegt, den Zusammenhang der einzelnen Systeme untereinander, den sich durch sie hindurch vollziehenden Fortschritt der philosophischen Gesamtentwickelung überall erkennbar zu machen, welchem Zwecke allgemeine Charakteristiken ganzer Perioden, zusammenfassende orientierende Überblicke und Hinweise innerhalb der Systeme selbst dienen. In der Darstellungsweise wurde Allgemeinverständlichkeit angestrebt und der Klarheit und Deutlichkeit des Ausdrucks der Vorzug gegeben vor rhetorischem Schmuck.

Von verschiedenen Druckfehler- und stilistischen Verbesserungen abgesehen ist die zweite Auflage ein unveränderter Abdruck des Textes der ersten. Nicht als ob ich die dort gegebene Darstellung für überhaupt nicht mehr verbesserungsfähig hielte. Aber die von mehreren Rezensenten ausgesprochenen und von mir selbst gehegten Wünsche ließen sich nun einmal innerhalb der diesem Büchelchen gesteckten engen Grenzen nicht verwirklichen. Und so mußten denn nach wie vor Männer wie Hobbes, Beneke, Schleiermacher, Fechner u. a. unberücksichtigt bleiben, mußte auf die Darstellung der ästhetischen, staatsphilosophischen usw. Ansichten selbst der bedeutendsten Denker verzichtet werden. Bemerken möchte ich noch verschiedenen gegen die Stoffeinteilung geltend gemachten Bedenken gegenüber, daß es meines Erachtens nicht erforderlich ist, daß die größere Bedeutung eines Systems auch immer in der größeren ihm zugemessenen Seitenzahl ihren entsprechenden Ausdruck finde. Es kann sehr wohl sein, daß sich ein an sich sehr bedeutendes System dennoch in Kürze darstellen läßt, während ein anderes, an sich unbedeutenderes, weil es komplizierter und unübersichtlicher ist, eine ausführlichere Darstellung erfordert. Die Bedeutung philosophischer Systeme läßt sich eben nicht mit der Elle ausmessen.

Erwähnen möchte ich noch, daß über manche der in diesem Büchelchen aus den früher erörterten Gründen nicht behandelten Philosophen wie Fechner, Mach, Dühring, Haeckel, Wundt, Nietzsche der Leser in O. Külpes gleichfalls in dieser Sammlung (Bd. 41) erschienenen Schrift: „Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland" Auskunft findet.

L. Busse.

Vorwort zur vierten Auflage.

Der Aufforderung, die Neuauflage dieses mit Beifall aufgenommenen Büchleins zu besorgen, glaubte ich mich um so weniger entziehen zu sollen, als mich mit dem früh verstorbenen Verfasser manche Gemeinsamkeit der Überzeugung verband. Da der bisherige Umfang nicht wesentlich überschritten werden sollte, habe ich mich darauf beschränkt, die bio- und bibliographischen Angaben zu revidieren, ein paar Literaturvermerke hinzuzufügen sowie einige stilistische

Mängel zu beseitigen. Im übrigen erforderte die Pietät Beibehaltung des Textes auch dort, wo dem Verfasser die Verantwortung überlassen bleiben muß. Nur an wenigen Stellen habe ich eine — durch die Buchstaben R. F. als von mir herrührend gekennzeichnete — Anmerkung beigefügt.

Erlangen, 30. März 1909.

R. Falckenberg.

Vorrede zur fünften Auflage.

Rezensenten der vierten Auflage hatten den Wunsch ausgesprochen, es möchte eine Darstellung der Kantischen Ästhetik und ein Personenregister hinzugefügt werden. Dem ist entsprochen worden.

Dem Leser wird eine kurze Mitteilung über den

Lebenslauf des Autors

erwünscht sein, die ich meinem Nekrolog auf Busse, erschienen in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 131, Heft 1 (Oktober 1907), und dem von Julius Walter beigesteuerten Nachtrage dazu (ebenda Heft 2) entnehme. Zugleich verweise ich auf den hier mitbenutzten Nachruf, den Franz Erhardt in Bettelheims Biograph. Jahrbuch u. Deutsch. Nekrolog Band 13 (1910) S. 362—365 veröffentlicht hat.

Am 27. September 1862 in Braunschweig als Sohn eines Kaufmannes geboren, besuchte Ludwig Busse das Gymnasium seiner Vaterstadt und seit 1881 die Universitäten Leipzig, Innsbruck und Berlin, wo er Dilthey, Paulsen, Ebbinghaus und Lasson hörte und 1885 promoviert wurde. Entscheidende Einflüsse empfing er von Lotze, Sigwart und Bergmann. Er ging 1887 auf fünf Jahre als Professor der Philosophie an der Kaiserlichen Universität nach Tokio, wohin ihm seine junge Gattin Katharina, geb. Halwas, folgte. Die Leitsätze der dort gehaltenen Vorlesungen über Ethik, Ästhetik, Logik, Einleitung und Geschichte der Philosophie, in denen er mit Erfolg der in Japan einflußreichen Philosophie Spencers entgegenarbeitete, ließ er in englischer Sprache als Manuskript drucken. Später hat er das auf dem Katheder in Japan Vorgetragene vertiefend und erweiternd

zu dem systematischen Werke „Philosophie und Erkenntnistheorie“, Leipzig 1894, ausgearbeitet, das er seinen dortigen Hörern widmete. Er tritt hier gegen Skeptiker und Transzendentalisten für die Möglichkeit der Metaphysik in die Schranken, legt bei deren Ausbau die Lotzesche Dreiheit: denknotwendige Wahrheiten, Erfahrungstatsachen und Werte zugrunde, sieht in Gott, der als Persönlichkeit zu denken sei, den einheitlichen Grund der Gesetze, Dinge und Ideale, faßt alles Wirkliche als geistig und alle Einzelwesen als Modi der göttlichen Substanz. Begonnen hatte er seine schriftstellerische Tätigkeit mit Studien über Spinoza. Die Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie brachte im 10. Bande 1886 eine Abhandlung über „Die Bedeutung der Begriffe essentia und existentia bei Spinoza“, die eine eigenartige Auffassung bekundet; ihr folgten 1887—89 fünf Artikel in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Band 90—92 und 96) unter dem Titel „Beiträge zur Entwickelungsgeschichte Spinozas“, die, trotz gewisser, durch die Ferne von dem wissenschaftlichen Leben Europas verschuldeter Mängel, deren sich der Verfasser wohl bewußt war, vieles reiflich Durchdachte und Beherzigenswerte enthalten. Weitere Früchte der Tokioer Zeit waren die interessanten Streifzüge durch die japanische ethische Literatur der Gegenwart, Tokio 1892 (wiederabgedruckt in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1893), und die wertvolle Untersuchung „Zu Kants Lehre vom Ding an sich“. Als letztere im 102. Bande der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1893 erschien, war Busse als Dreißigjähriger nach der Heimat zurückgekehrt und habilitierte sich 1894 in Marburg mit einer Antrittsrede „Zur Beurteilung des Utilitarismus“ (in der gleichen Zeitschrift, Band 105, Heft 2, S. 161—177, 1895). Bereits 1896 wurde er als ordentlicher Professor nach Rostock, 1898 nach Königsberg berufen. Seit 1904 lehrte er in Münster. In Halle, wohin er Ostern 1907 übersiedelte, war ihm nur noch ein Semester zu wirken vergönnt. Am 12. September ist er an den Folgen einer Gallensteinoperation in Halberstadt gestorben. Seit 1902 hatte er die Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik als eifriger und gewandter Redakteur geleitet. Für den Winterschen Verlag plante er einen umfänglichen Band über Lotze, gleichsam als Fortsetzung des Kuno Fischerschen Werkes. Zu früh hat der Tod dem begabten und arbeitsfrohen Manne die Feder aus der Hand genommen. Er war eine liebenswürdige Persönlichkeit von vielseitiger Bildung und festem, selbständigem Willen. Seine erfolgreiche Lehrtätigkeit hat weit über die akademischen Kreise hinaus Nutzen gebracht und Beifall gefunden.

Busses Hauptwerk ist „Geist und Körper“, Leipzig 1903, zu dem sich verschiedene, teils in der Zeitschrift für Philosophie (Bd. 114 und 116), teils in der Festschrift zu Sigwarts siebzigstem Geburtstag, Tübingen 1900, erschienene Abhandlungen als Vorarbeiten verhalten. Mit großem Scharfsinn erwägt er das Pro und Contra der Streitfrage „Wechselwirkung oder Parallelismus“ und entscheidet sich für die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, die zwar nicht mit der irrtümlich als Grundsatz proklamierten geschlossenen Naturkausalität, wohl aber mit dem nur innerhalb des Materiellen geltenden Prinzip der Äquivalenz vereinbar sei. Von weiteren Veröffentlichungen seien noch die lehrreichen Jahresberichte über englisch-amerikanische Literatur in der Zeitschrift für Philosophie (seit 1898), die ebendaselbst (Band 111, Heft 1, S. 23—60, 1897) erschienene Abhandlung „Die Bedeutung der Metaphysik für die Philosophie und die Theologie“ und der für die Königsberger Kantfestschrift (Halle 1904) gelieferte Aufsatz „Kants erkenntnis-theoretischer Standpunkt in der Nova dilucidatio“ erwähnt.

Erlangen, 27. September 1911.

R. Falckenberg.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt

Einleitung.

Wesen und Aufgabe der Philosophie.

Die Aufgabe der Geschichte der Philosophie.

Philosophie bedeutet — oder wenigstens soll sie das für uns hier bedeuten — Weltanschauung. Die einheitliche Zusammenfassung aller Erkenntnis zu einer Totalanschauung von der Welt, die uns das Wesen, den Sinn und die Bedeutung des Weltganzen verständlich machen soll: das ist die Aufgabe, die ihr gesetzt ist. Die Philosophie hat es mit den letzten, höchsten und allgemeinsten Fragen zu tun, sie will die Wirklichkeit unter letzten und höchsten, wenn möglich unter einem letzten und höchsten Gesichtspunkte begreifen und erklären. Dadurch unterscheidet sie sich von allen übrigen Wissenschaften: diese sind Spezial- und Einzelwissenschaften, sie ist die Universalwissenschaft. Jene wollen jede nur einen bestimmten Teil der Wirklichkeit erklären und bemühen sich nur um die sich auf ihn beziehenden Probleme; die Philosophie geht auf das Weltganze und beschäftigt sich mit den Problemen, die eine Beziehung zum Weltganzen haben und für die Gestaltung unserer Ansicht vom Weltganzen von Bedeutung sind. Diese über den engeren Kreis jeder Einzelwissenschaft hinausgehenden Fragen können nicht vom Standpunkte einer Einzelwissenschaft aus und mit den Hilfsmitteln derselben entschieden werden, vielmehr erheischt ihre Beantwortung einen höheren, über den einzelnen Wissenschaften gelegenen Standort der Betrachtung. Auch eine Zusammenstellung der Ergebnisse aller Einzelwissenschaften macht die Philosophie nicht überflüssig: die Welt ist eben kein bloßes Nebeneinander der verschiedenartigsten Dinge; sondern ein einheitliches, durch einheitliche Gesichtspunkte bestimmtes Ganze. Dementsprechend sind auch die Probleme, die sich auf dieses Ganze beziehen, nicht die Summe der Probleme der Einzelwissenschaften, sondern von ihnen verschieden, über sie hinausliegend. Auch wo sich die Philosophie mit Dingen beschäftigt, die zugleich Gegenstand einzelwissenschaftlicher Forschung sind, unterscheidet doch die Beziehung, in welche

sie die Philosophie zu dem Weltganzen bringt, die philosophische Auffassung und Behandlung derselben von der einzelwissenschaftlichen.

Gegen die Aufgabe, die wir der Philosophie gestellt haben, und damit gegen die Berechtigung der Philosophie als Wissenschaft überhaupt wird nun aber nicht selten der skeptische Einwand erhoben, daß diese Aufgabe unlösbar, Philosophie als wissenschaftliche Totalweltanschauung daher unmöglich sei. Jene höchsten und letzten, das Weltganze betreffenden Fragen, sagt man, kann unser Verstand nicht beantworten, sie liegen jenseits der Schranken, die unserer Erkenntnis gesetzt sind: sie sind transzendent. Unsere wissenschaftliche Erkenntnis muß sich darauf beschränken, die Dinge im einzelnen zu erkennen und nach Gesichtspunkten von relativer Gültigkeit zu erklären: ein das Weltganze umfassendes und aus höchsten und letzten Gesichtspunkten erklärendes Wissen ist uns versagt. Die wissenschaftliche Erkenntnis reicht so weit, als die Einzelwissenschaften reichen: was darüber hinausliegt, kann noch Gegenstand persönlicher Überzeugungen und Meinungen, der Dichtung und des Glaubens sein, nicht aber einer wissenschaftlich begründeten Erkenntnis. Diesen skeptischen Neigungen innerhalb der Wissenschaft selbst kommen gewisse theologische Richtungen entgegen, um sie für ihre Zwecke, d. h. für die von ihnen vertretene Scheidung von Wissen und Glauben und die Sicherstellung der Glaubenssätze gegen die wissenschaftliche Kritik, zu verwenden. Sind der wissenschaftlichen Erkenntnis bestimmte unübersteigbare Schranken gezogen, so kann der „Glaube" das frei bleibende Gebiet als sein ausschließliches Eigentum betrachten, ohne befürchten zu müssen, durch die auf diesem Gebiete ja nicht mehr kompetente Wissenschaft belästigt und gestört zu werden.

Wäre diese Ansicht richtig, so würde die einzige, der Philosophie noch verbleibende Aufgabe die sein, eine Theorie und Grenzbestimmung der Erkenntnis aufzustellen. Sie würde die erkenntnistheoretische Grundlegung der Wissenschaften zu besorgen und auf Grund erkenntniskritischer Überlegungen den Umfang und die Grenze der wissenschaftlichen Erkenntnis festzustellen haben. Philosophie ginge in Erkenntnistheorie oder Wissenschaftslehre auf.

Wir weisen diese Ansicht ab. Die Erkenntnistheorie stellt nicht das Ganze, sondern nur einen Teil der Philosophie dar; sie hat nicht über Möglichkeit oder Unmöglichkeit philosophischer Welterkenntnis vorab kritisch zu befinden, sondern kann selbst nur im

Zusammenhang mit und auf Grund einer philosophischen Gesamtanschauung bearbeitet werden. Es gibt keine unverrückbare, durch erkenntniskritische Überlegungen von vornherein feststellbare Grenze der Erkenntnis und es gibt kein schlechthin und an sich Unerkennbares, dem gegenüber die Grundsätze unserer Vernunft ihre Berechtigung und Anwendbarkeit verlören. Sondern die Grenze unserer Erkenntnis ist immer nur das noch nicht Erkannte; diese Grenze aber ist beweglich und wird sozusagen mit jedem Tage weiter in das Gebiet des Unbekannten vorgeschoben. Wäre das jenseits dieser Grenze gelegene Gebiet in der Tat ein schlechthin Unerkennbares (das Unknowable Spencers), über das unsere Vernunft gar nichts aussagen könnte, so könnte sie auch dies nicht von ihm aussagen, daß es ein schlechthin Unerkennbares sei. Wir müßten — ein unmöglicher Gedanke — das angeblich Unerkennbare schon kennen, um, es mit unserer Vernunft vergleichend, sagen zu können, daß es durch dieselbe gänzlich unerfaßbar und daher schlechthin unerkennbar sei. Richtig ist nur dies, daß die Philosophie ihr Ziel wohl niemals vollständig erreichen, das Ideal einer vollkommenen, absolut gewissen und vollständigen Welterkenntnis wohl niemals völlig verwirklichen wird: die Unvollkommenheit und Beschränktheit alles Endlichen und Menschlichen wird hier wie überall das tatsächlich Erreichte hinter dem Erstrebten und an sich Erreichbaren stets zurückbleiben lassen. Aber das ist eine Überzeugung, die man auch hegen kann, ohne auf Grund erkenntnistheoretischer Überlegungen der Erkenntnis von vornherein eine ganz bestimmte, von ihr in keinem Fall zu überschreitende Grenze zu setzen, und ohne das, was wir tatsächlich vielleicht nie erkennen werden, für ein notwendig und grundsätzlich Unerkennbares zu erklären. Und so wenig wie die anderen Wissenschaften, die auch schwerlich jemals ihre Vollendung erreichen werden, darf sich die Philosophie durch derartige skeptische Bedenklichkeiten abhalten lassen, ihren Pfad unentwegt weiter zu verfolgen und sich ihrem Ziele so weit wie möglich zu nähern.

Wenn aber die unvergleichlich viel größeren Schwierigkeiten, welche die Aufgabe, eine in sich zusammenhängende und haltbare Totalweltanschauung aufzustellen, in sich schließt, die Philosophie einstweilen und vielleicht für immer nötigen, sich außer auf das strenge Denken und die Erfahrung auch noch auf andere Geisteskräfte, das spekulative Denken, die geniale Intuition, die Phantasie, in weit höherem Maße zu stützen, als es in den übrigen, den Einzel-

wissenschaften, der Fall ist; wenn sie, um die Lücken unseres sicheren Wissens auszufüllen und einen Abschluß der Erkenntnis zu gewinnen, auch vor mehr oder weniger gewagten Vermutungen und Spekulationen nicht zurückschrecken darf, so raubt ihr auch dieser Umstand nicht das Recht, sich als Wissenschaft zu bezeichnen. Dann wenigstens nicht, wenn solche Spekulationen auf wissenschaftlicher Grundlage und unter unbedingter Respektierung wissenschaftlich festgestellter Tatsachen und Wahrheiten erfolgen: dadurch eben unterscheiden sie sich alsdann von bloßer Dichtung und Mythologie. Höchstens dies kann man sagen, daß die Philosophie nicht nur eine Wissenschaft, sondern zugleich auch *mehr* als bloße Wissenschaft, daß sie auch eine *Kunst* ist — wie denn auch fast alle großen Philosophen zugleich einen künstlerischen Zug an sich haben.

Die in der Geschichte auftretenden Versuche, der Aufgabe, eine Weltanschauung zu begründen, durch Aufstellung umfassender philosophischer Systeme zu genügen, bilden nun den Gegenstand der *Geschichte der Philosophie*. Ihre Aufgabe ist es, die Struktur der einzelnen Systeme durch Heraushebung der leitenden Grundgedanken eines jeden klarzulegen, den Wahrheitsgehalt eines jeden Systems kritisch festzustellen und seine Stellung im Ganzen der Entwickelung des philosophischen Denkens zu bestimmen, endlich auch dieses Ganze selbst darzulegen und den inneren Zusammenhang aufzudecken, in welchem die verschiedenen Systeme zueinander stehen, auf- und auseinander folgen. Zum Gegenstand der Geschichte der Philosophie gehören aber weiter auch die erkenntnistheoretischen Überlegungen über die Aufgabe der Philosophie und die Möglichkeit der Philosophie als Weltanschauung selbst. Diese müssen in ihrer Abhängigkeit von der vorhergehenden philosophischen Entwickelung historisch begriffen, und der Einfluß, den sie selbst auf die weitere Gestaltung der philosophischen Anschauungen gehabt haben, muß festgestellt werden.

Man pflegt die Geschichte der Philosophie ebenso wie die Weltgeschichte herkömmlicherweise in *drei* Hauptabschnitte zu teilen: die Geschichte der alten, der mittelalterlichen und der neueren Philosophie. Die letztere, mit der allein wir es hier zu tun haben, teilen wir wieder in *zwei* Hauptperioden: die *neuere Philosophie bis Kant*, und die *neuere Philosophie seit Kant*. Der ersten dieser Perioden, die mit *Descartes* (1596—1650) und

Bacon (1561—1626), also rund mit dem Anfang des 17. Jahrhunderts, beginnt, geht ein das 15. und 16. Jahrhundert umfassender Abschnitt voraus, der auch wohl der neueren Philosophie selbst als erste Periode zugerechnet wird, in Wahrheit aber den Übergang von der mittelalterlichen zur neueren Philosophie im eigentlichen Sinne bildet und daher in unserer sich auf die letztere beschränkenden Darstellung nicht berücksichtigt werden wird: die *Philosophie der Renaissance*.

Auch in bezug auf die neuere Philosophie im engeren und strengeren Sinne begnügt sich unser Büchlein, seinem Titel entsprechend, damit, die Haupt- und Grundlehren der hervorragendsten Philosophen in großen Zügen und in allgemeinverständlicher Weise darzustellen, den Leser, der genauere und eingehendere Belehrung sucht, auf die größeren Darstellungen verweisend. Von diesen seien die folgenden genannt:

A. Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie.

Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 5. Aufl. Tübingen 1910.

Bergmann, Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berlin 1892/93.

Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 9. Aufl., Leipzig 1911.

Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, in 4 Teilen: I. Altertum (10. Aufl. von Praechter 1909), II. Mittelalter (9. Aufl. 1905), III. Neuzeit bis Kant (10. Aufl. 1907), IV. seit Kant (10. Aufl. 1906), Berlin.

B. Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie.

Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl., Leipzig 1908.

Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, deutsch von Bendixen, 2 Bde., Leipzig 1895/96.

Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde., 4. Aufl., Leipzig 1907.

Fischer, Geschichte der neueren Philosophie (das umfangreichste Werk über den Gegenstand), Jubiläumsausgabe in 10 Bänden, Heidelberg 1897—1904.

Über Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems von Bacon bis Kant handelt *Reininger*, Philosophie des Erkennens, Leipzig 1911.

Ferner sei auf die Sammlung:
Frommanns Klassiker der Philosophie (Stuttgart), herausgegeben von R. Falckenberg,
hingewiesen, die eine Reihe zumeist trefflicher Einzeldarstellungen des Lebens und der Lehre berühmter Philosophen enthält. Außer Platon, Aristoteles und der Stoa sind bis jetzt erschienen: Hobbes, Descartes, Rousseau, Kant, Lessing, Goethe, Schopenhauer, Carlyle, Fechner, L. Feuerbach, Mill, Kierkegaard, Lotze (erster Teil: Leben und Schriften nach den Briefen), Spencer, v. Hartmann, Wundt und Nietzsche.

Endlich verdienen die Philosophischen Lesebücher von Dessoir und Menzer (3. Aufl., Stuttgart 1910) und von Frischeisen-Köhler (Moderne Philosophie, Stuttgart 1907) empfohlen zu werden.

Erster Abschnitt.

Die neuere Philosophie bis Kant.

Allgemeine Charakteristik dieser Periode.

(Rationalismus und Empirismus, Dogmatismus und Skeptizismus, Spiritualismus und Materialismus.)

Die Philosophie der Neuzeit unterscheidet sich von der mittelalterlichen Philosophie vor allem durch die Forderung und Anerkennung des Prinzips der Freiheit und Unabhängigkeit der Forschung. Der mittelalterlichen Philosophie war dieses Prinzip im ganzen fremd: das sie beherrschende Prinzip war das der Autorität. Ihre Hauptaufgabe war nicht, die noch nicht oder noch nicht vollständig erkannte Wahrheit erst zu finden, sondern die schon vorhandene, in dem theologisch-philosophischen System der Kirche enthaltene, einerseits auf der Autorität des Aristoteles, anderseits auf göttlicher Offenbarung beruhende Wahrheit durch Vernunftgründe zu stützen, sie als vernünftig zu erweisen. Daneben mochte sie von der Kirchenlehre offen gelassene Fragen weltlicher Wissenschaft selbständig entscheiden, sofern sie sich nur hütete, sich durch ihre Entscheidung in einen Gegensatz zur offiziellen Lehre zu bringen. Es hat während des Mittelalters nie ganz an Opposition gegen den Druck des autoritativen Systems gefehlt, aber erst, als in der Epoche der Renaissance und der Reformation der Geist der neuen Zeit die Schranken der mittelalterlichen Weltanschauung durchbrach, war der Boden geebnet, auf dem eine unabhängige Philosophie entstehen und sich

entwickeln konnte. Mochte es auch zunächst scheinen, als sei lediglich an die Stelle der alten abgelehnten Autorität eine neue, die Weisheit des klassischen Altertums, getreten, so zeigte sich doch bald, daß die neue Zeit nicht gewillt war, für immer bloß die Rolle des gelehrigen Schülers zu spielen, daß sie bei der Antike nur in die Lehre gegangen war, um, durch sie geschult, zu eigenem selbständigen Schaffen fortzuschreiten. Insbesondere war es die Naturwissenschaft, die schon früh anfing, selbständige Wege zu gehen; ihr folgend hat sich dann auch die Philosophie allmählich zur Selbständigkeit durchgerungen, einer Selbständigkeit, die natürlich nicht hinderte und nicht hindert, auch das, was das Altertum und das Mittelalter an wertvollen philosophischen Errungenschaften aufzuweisen haben, anzuerkennen und zu benutzen.

Wollte man sich nun aber nicht mehr irgendwelcher Autorität fügen, sondern selbständig die Wahrheit erforschen, so blieben zur Erreichung dieses Zweckes nur die beiden Mittel übrig, die dem menschlichen Geiste von Natur allein verliehen sind: die Vernunft, das logische Denken (ratio) einerseits und die Erfahrung (Empirie) anderseits. Beider Erkenntnismittel haben sich denn auch die Philosophen der Neuzeit ebenso wie ihre Vorgänger bedient. In bezug auf die Wertschätzung aber, die sie entweder dem einen oder dem anderen entgegenbringen, weichen die Philosophen der Epoche bis Kant erheblich voneinander ab. Der hieraus entspringende Gegensatz — es ist der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus — ist von fundamentaler und einschneidender Bedeutung für die Entwickelung der gesamten Philosophie bis Kant und teilt die Philosophen, die dieser Epoche angehören, in zwei verschiedene Lager.

Der Rationalismus erblickte in der Vernunft das im Prinzip sowohl völlig zureichende als auch allein zulässige, weil den Anforderungen strenger Wissenschaftlichkeit all in genügende Erkenntnismittel. Die Erfahrung galt ihm als ein bloßer Notbehelf, das aus der Erfahrung stammende Wissen als ein solches, das so bald wie möglich durch eine höhere, aus der reinen Vernunft geschöpfte Einsicht ersetzt werden müßte. Das Ideal des Rationalismus bildete eine von der Erfahrung unabhängige, der Bestätigung durch sie zwar gewisse, aber gar nicht bedürftige, die Dinge in ihrer wahren Beschaffenheit und in ihrem notwendigen Zusammenhange erblickende Vernunfterkenntnis. Vorbildlich war ihm in dieser Hinsicht die Mathematik, speziell die Geometrie. Wie diese aus einigen

selbstgewissen, von selbst einleuchtenden Sätzen (Axiomen) alle übrigen Erkenntnisse in streng logischem Verfahren ableitet und das ganze Gebiet der Raumfiguren erschöpfend bearbeitet, so sollte auch die Philosophie den wesentlichen Inhalt der gesamten Welt aus einigen unmittelbar gewissen höchsten Grundsätzen ableiten. Dieses rationalistische Ideal beruhte wiederum auf einer zweifachen Voraussetzung: daß in der Welt alles streng logisch und notwendig zusammenhängt, eins aus dem anderen mit logischer Notwendigkeit folgt, und daß die Vernunft ein schöpferisches, produktives Vermögen ist, das die höchsten Wahrheiten, aus denen alle übrigen abgeleitet werden, aus sich selbst entnimmt („angeborene Ideen", „a priori"). Beide Voraussetzungen hat denn auch der Rationalismus stets als selbstverständlich angesehen. Hieraus erklärt sich nun auch seine Geringschätzung der Erfahrung und des Erfahrungswissens. Eben weil die Erfahrung (die ja nur zeigt, daß die Dinge sich bisher tatsächlich so und so verhalten haben, nicht aber, daß sie sich immer und notwendig so verhalten) nur annähernde, nicht aber die unbedingte Allgemeinheit, Notwendigkeit und Gewißheit der Erkenntnis gewährt, die der Rationalismus als der strengen Wissenschaft allein würdig forderte, erschien ihm das bloße empirische Wissen als ein minderwertiges, durch das höhere Vernunftwissen zu ersetzendes. Tatsächlich haben natürlich die Rationalisten so gut wie ihre Gegner die Erfahrung zu Rate gezogen, sowohl eingestandener- wie uneingestandenermaßen, indem sie für Vernunfterkenntnis hielten und ausgaben, was in Wirklichkeit aus der Erfahrung entnommen war: im Prinzip aber und in der Theorie haben die strengen Rationalisten an der idealen Forderung eines aus der bloßen Vernunft stammenden, auf rein deduktivem (das Besondere aus dem Allgemeinen ableitenden) Wege zu gewinnenden Wissens durchaus festgehalten.

Der Empirismus leugnete, daß die Vernunft ein schöpferisches Vermögen sei und aus sich selbst inhaltliche Erkenntnis erzeugen könne. Der gesamte Inhalt unserer Erkenntnis stammt nach ihm aus der äußeren (und inneren) Erfahrung. Die Vernunft vermag dem Empirismus zufolge nichts weiter, als den durch die Erfahrung beschafften Stoff logisch zu ordnen, und auch bei diesem Geschäft hat sie sich nach der Erfahrung zu richten, sich an der Erfahrung zu orientieren. Die Gesichtspunkte, nach denen das Erkenntnismaterial verarbeitet wird, stammen nach Ansicht der strengen Empiristen auch wieder aus der Erfahrung; die Vernunft selbst und ihre Verfahrungsweisen haben sich an der Hand der Erfahrung herausgebildet und bedürfen fortwährend der Kontrolle durch die Erfahrung: wahr ist nur das, was die Erfahrung durchweg bestätigt. —

Zu diesem fundamentalen, für die gesamte neuere Philosophie, insbesondere aber für die Philosophie bis Kant charakteristischen Gegensatz treten nun noch zwei andere, mit ihm mehr oder weniger eng verknüpfte, für das Verständnis dieser Epoche gleichfalls wichtige Gegensätze hinzu: der zwischen Dogmatismus und Skeptizismus und der zwischen Spiritualismus (Idealismus) und Materialismus (Realismus).

Unter Dogmatismus versteht man die Ansicht, daß zwischen dem richtigen Denken und dem Sein eine natürliche, in der Weltordnung selbst begründete Harmonie besteht, daß das richtige, d. h. das aus klaren, richtigen Begriffen richtig schließende Denken das Wesen der Dinge und den Zusammenhang derselben in völlig zutreffender Weise wiedergibt, die Begriffe und Schlüsse des Denkens also objektive Gültigkeit besitzen.

Der Skeptizismus zieht dagegen eben diese Annahme in Zweifel. Das Erkennen ist ihm zufolge auf seine eigenen Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe beschränkt, die es miteinander vergleicht, zueinander in Beziehung setzt und auseinander ableitet. Ob die Dinge selbst so sind, wie wir sie wahrnehmen, vorstellen und denken, ob die Zusammenhänge, die wir zwischen unseren Vorstellungsinhalten stiften, auch zwischen den Dingen selbst in gleicher Weise bestehen, ob die Gesetze, die für unser Denken maßgebend sind, auch für die Dinge selbst gelten, das läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, weil wir von den Dingen eben nur dadurch etwas wissen, daß wir sie wahrnehmen, vorstellen, denken, unsere Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken aber nicht mit den Dingen selbst vergleichen können. Im Gegensatz zum Dogmatismus betont daher der Skeptizismus die Subjektivität unserer gesamten Erkenntnis und die Unmöglichkeit, die objektive Gültigkeit des subjektiv richtig Gedachten zu beweisen.

Was den Zusammenhang des Gegensatzes von Dogmatismus und Skeptizismus mit dem des Rationalismus und Empirismus betrifft, so kann der Rationalismus über die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein kaum anders als dogmatisch denken; ja man kann sagen, daß die Überzeugung, daß das richtige Denken die Natur der Dinge zutreffend (adäquat) wiedergibt, eine weitere Voraussetzung für die stolze Aufgabe ist, die er der Vernunft setzt.

Auf der anderen Seite ist dem Empirismus eine gewisse Neigung zum Skeptizismus natürlich. Von der Leistungsfähigkeit der Vernunft hat er ja keine allzu große Meinung; die Vernunft wird bei ihm der Erfahrung untergeordnet. Die letztere aber verbürgt nichts über sich selbst hinaus. Unbedingte Allgemeingültigkeit läßt sich auf empirischem Wege nicht erzielen, die bis jetzt geltenden Sätze können durch spätere Erfahrungen umgestoßen werden: was jenseits aller Erfahrung liegt, ist vom Standpunkt des Empirismus aus überhaupt nicht erkennbar, daher denn auch die Empiristen eine Neigung haben, die theologischen Fragen von der wissenschaftlichen Erkenntnis ganz zu trennen und sie dem Glauben zu überantworten. Verbindet sich nun mit derartigen Erwägungen noch die Einsicht, daß die sinnliche Wahrnehmung, die Quelle unserer gesamten Erkenntnis der Welt außer uns, subjektiv ist, nur den Eindruck, den die Dinge auf uns machen, nicht aber die Natur der letzteren wiedergibt, so sind damit die Voraussetzungen für einen weitgehenden, auf der Grundlage des Empirismus nicht zu behebenden Zweifel an der Erkennbarkeit des Seienden gegeben. —

Der dritte von uns genannte, für das Verständnis der Philosophie unserer Epoche wichtige Gegensatz ist der des Spiritualismus und des Materialismus.

Man versteht unter dem ersteren die Ansicht, daß das Wirkliche durchweg geistiger Natur ist, die Körperwelt dagegen nur eine durch die Organisation unseres auffassenden Bewußtseins bedingte Erscheinung bedeutet. Im schärfsten Gegensatz zu diesem Standpunkt behauptet der Materialismus, daß die Wirklichkeit durchweg materieller Art sei, das Geistige daher als eine Eigenschaft oder ein Erzeugnis des Stoffes angesehen werden müsse.

Wenngleich sich nicht sagen läßt, daß der Rationalismus notwendig zugleich auch ein Spiritualismus sein müsse, so steht er ihm doch seiner Natur nach von vornherein näher als dem Materialismus, gegen den er eine ebenso natürliche Abneigung hat. Wer von der Vernunft und ihrer Leistungsfähigkeit eine so außerordentlich hohe Meinung hat, wie der Rationalismus, wird auch das Seiende gern nach ihrem Vorbilde, d. h. als etwas Geistiges, Spirituelles, auffassen, um so mehr als sich die Übereinstimmung von Denken und Sein so am ungezwungensten erklärt. Er wird es dagegen ablehnen, die Vernunft zu einem bloßen Nebeneffekt materieller Vorgänge zu machen. Umgekehrt liegt die Sache beim Empirismus. Zwar ist der Empirist ebensowenig durch sein Erfahrungsprinzip genötigt, sich zu einer materialistischen Weltanschauung zu bekennen, als der Rationalist durch sein Prinzip gezwungen ist, Spiritualist zu sein, aber der Übergang zum Materialismus vollzieht sich hier doch sehr viel leichter als dort, insbesondere dann, wenn, wie es beim Sensualismus der Fall ist, die sinnliche Empfindung, die als solche eine unmittelbare Beziehung zur körperlichen Welt hat, zum Ausgangspunkt unserer gesamten Erkenntnis und zur Grundlage des ganzen Geisteslebens gemacht wird.[1])

1) In sachlicher Hinsicht sei zu diesen Gegensätzen bemerkt, daß der an erster Stelle genannte (Rationalismus — Empirismus) in der Tat von großer — nicht bloß historischer — Bedeutung für unser gesamtes Wissen ist und auf zwei verschiedene und voneinander wohl zu unterscheidende Arten von Erkenntnissen hinweist. Wenn wir erkennen, daß die Winkel im ebenen Dreiecke = 2 R, daß der Inhalt des Kreises $= r^2 \pi$, daß $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ ist, so wissen wir auch, daß wir es in diesen Sätzen mit notwendigen und allgemeingültigen Wahrheiten zu tun haben. Ihre Gültigkeit ist evident, wir sehen ein, daß ein anderes Ergebnis unmöglich, weil in sich widersprechend ist. Diese Sätze sind vernunftnotwendig. Haben wir es dagegen mit irgendeiner lediglich auf Erfahrung beruhenden Erkenntnis, z. B. mit dem Newtonschen Gravitationsprinzip zu tun, so können wir nicht mit unzweifelhafter (apodiktischer) Gewißheit sagen, daß sie absolut allgemeingültig, auch für alle künftigen Fälle unbedingt zutreffend sei. Wir sind freilich von dieser Allgemeingültigkeit überzeugt, unsere praktische Gewißheit ist aber in diesem Falle dennoch in Wahrheit nur eine sich in dem Maße, als die Erfahrung unsere Formel immer wieder bestätigt, der Gewißheit mehr und mehr nähernde, sie aber nie ganz erreichende Wahrscheinlichkeit. Wir erkennen hier nicht, daß die Dinge notwendig so sein müssen, wie die Erfahrung sie zeigt, daß sie gar nicht anders sein können. Ein anderes Verhalten der Dinge bleibt denkbar, möglich, erscheint nicht in sich selbst widerspruchsvoll. Empirische Wahrheiten dieser Art sind nicht vernunftnotwendig, sind bloße Tatsachenwahrheiten. Man streitet darüber, ob der Unterschied zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheiten lediglich in der Beschränktheit unseres menschlichen Geistes seinen Grund hat, der nicht alles, was an sich und für einen vollkommenen Verstand denknotwendig ist, auch in seiner Denknotwendigkeit erkennt, oder ob er auf einen Unterschied innerhalb der Wirklichkeit selbst hinweist, die neben denknotwendigen Zügen auch solche, die nicht notwendig, sondern bloß tatsächlich sind, neben Logischem auch Alogisches enthält. Wir können diese Frage (Näheres darüber in des Verfassers Buch: Philosophie und Erkenntnistheorie, Leipzig 1894, 2. Teil) hier ebenso auf sich beruhen lassen, wie die andere, ob die mit dem Unterschied der beiden Erkenntnisarten zusammenhängende Einteilung der Wissenschaften in deduktive und induktive ganz einwandfrei ist. Die Unterscheidung der beiden Erkenntnisarten bleibt für unser Erkennen jedenfalls zu Recht bestehen.

Die Entwickelung des philosophischen Denkens in der Epoche bis Kant vollzieht sich nun in der Weise, daß sowohl der rationalistische wie der empiristische Standpunkt seine Grundsätze zur Durchführung zu bringen versucht, daß aber bei diesen Versuchen die Einseitigkeit beider zutage tritt und daher zuletzt (in dem Jahrhundert vor der Kritik der reinen Vernunft) eine Ausgleichung der Ansprüche beider, die beiden Standpunkten gerecht werden will, versucht wird: von rationalistischer Seite aus und unter Bevorzugung der rationalistischen Denkweise durch **Leibniz**, von

---

Der Gegensatz zwischen **Dogmatismus** und **Skeptizismus** ist ebenfalls von hervorragender Wichtigkeit für die gesamte Erkenntnistheorie. Das Schicksal unserer ganzen Erkenntnis hängt davon ab, ob die große Frage ihres Verhältnisses zur Wirklichkeit im Sinne des ersteren oder des letzteren beantwortet wird. Nur im ersteren Falle kommt ihr objektive Gültigkeit zu, stellt sie die Wirklichkeit dar, wie sie an sich beschaffen ist. Ohne Einsicht in diesen Gegensatz und seine Bedeutung ist ein Verständnis des Kantischen Kritizismus nicht möglich. (Näh. auch über diesen Gegensatz im 1. Teile des obengenannten Buches.)

Während diese beiden Gegensätze **erkenntnistheoretischer** Art sind, d. h. sich auf die Natur, die Möglichkeit und Gültigkeit unserer Erkenntnis beziehen, ist der dritte, der von **Materialismus** und **Spiritualismus**, **metaphysischer** Art, d. h. ein solcher, der sich auf die letzten Fragen nach der Natur der Dinge bezieht. Als solcher bedeutet er zugleich den größten Gegensatz, der zwischen Weltanschauungen statthaben kann. Zugleich aber sind beide, sowohl der Materialismus als der Spiritualismus, Arten des **Monismus**, d. h. Standpunkte, die nur **eine** Grundform des Realen — Materie **oder** Geist — anerkennen, und bilden in dieser Hinsicht einen Gegensatz zum **Dualismus**, der **zwei** Grundformen des Realen — Materie **und** Geist — annimmt und die Welt aus einer geistigen und einer körperlichen Hälfte zusammensetzt. Endlich sei in diesem Zusammenhange auch noch eine dritte Art des Monismus erwähnt, die ein an sich weder körperliches noch geistiges Reale, in dessen Identität der Gegensatz von Geist und Körper verschwindet, als den gemeinschaftlichen Grund sowohl des körperlichen als des geistigen Seins ansieht: die **Identitätsphilosophie**. (Vgl. über diese Standpunkte des Verfassers Buch: Geist und Körper, Seele und Leib, Leipzig 1903.)

Der Materialismus ist zugleich immer **Realismus**, der Spiritualismus muß zwar nicht, kann aber zugleich **Idealismus** sein, — wenn man unter Realismus ganz allgemein die Ansicht versteht, daß die sinnlich wahrnehmbaren Dinge eine vom Erkennen unabhängige Realität besitzen (**naiver** Realismus) oder doch auf eine solche (die entweder körperlicher oder geistiger Art sein kann) hinweisen (**transzendentaler** Realismus), unter Idealismus dagegen die Ansicht, daß sie lediglich Bewußtseinsphänomene sind und ihre Wirklichkeit hierin völlig erschöpfen. Dieser das Außenweltsproblem betreffende Gegensatz ist wieder ein erkenntnistheoretischer.

empiristischer Seite aus und mit Bevorzugung empiristischer Denkweise durch **Hume**.

Zugleich hält der Rationalismus am Dogmatismus fest, dem **Spinoza** und endlich **Leibniz** in seiner Lehre von der prästabilierten Harmonie eine metaphysische Begründung und Rechtfertigung zu geben versuchen; die erkenntnistheoretischen Reflexionen des Empirismus dagegen führen bei **Hume** zu skeptischen Ergebnissen.

Endlich läuft die rationalistische Philosophie, von einer dualistischen Weltanschauung (**Descartes**) ausgehend, durch **Spinozas** Identitätsphilosophie hindurch in einen Spiritualismus aus (**Leibnizens** Monadologie), während der Empirismus, den Sensualismus in sich aufnehmend, einerseits in **Berkeleys** Philosophie auch einen (idealistischen) Spiritualismus zeitigt, anderseits sich in der **französischen Aufklärung** zum Materialismus entwickelt.

Alle diese Gegensätze, die in der durch **Wolff** eingeleiteten **deutschen** Aufklärung freilich zum Teil verwischt werden, sucht dann endlich die Kantische kritische Philosophie in eigentümlicher Weise zur Entscheidung und Auflösung zu bringen.

I. Der Rationalismus von Descartes bis Spinoza.

1. René Descartes (Renatus Cartesius) 1596—1650.

René Descartes ist 1596 zu La Haie in der Touraine geboren und auf dem Jesuitenkolleg zu La Flèche ausgebildet worden. Unter Tilly nahm er Kriegsdienste und machte einen Teil des Dreißigjährigen Krieges mit, widmete sich dann aber ganz seinen Studien, zu welchem Zweck er sich von Paris nach den Niederlanden zurückzog. 1649 folgte er einer Einladung der Königin Christine von Schweden nach Stockholm, woselbst er schon im folgenden Jahre (1650) starb.

Hauptschriften: Die Abhandlung über die Methode (Discours de la méthode) 1637; die Meditationen über die erste Philosophie (d. i. über die Grundlagen der Philosophie: Meditationes de prima philosophia) 1641; die Prinzipien der Philosophie (Principia philosophiae) 1644; die Leidenschaften der Seele (Les passions de l'âme) 1650.

Die **Werke** französisch herausgegeben von V. **Cousin**, Paris 1824—26, die philosophischen Werke von **Garnier**, Paris 1835, **Jules Simon**, Paris 1868, **Aimé-Martin**, Paris 1882.

Die neue große Ausgabe sämtlicher Schriften Descartes' (von **Adam** und **Tannery**, Paris 1897—1908) hat den Briefen und den Schriften je 5 Bände eingeräumt.

Kürzere Gesamtdarstellungen von A. **Hoffmann** (Frommanns Klassiker Band 18) 1905 und K. **Jungmann** 1908.

a) Der allgemeine Zweifel und die Gewißheit der Existenz des eigenen Ich.

Unbefriedigt durch die scholastische Gelehrsamkeit, die ihm keine genügende Gewähr der Wahrheit zu enthalten schien, strebte Descartes selbständig nach unbedingt wahrer und gewisser Erkenntnis. Die Beschäftigung mit der Geometrie wies ihm die Richtung, in der sie zu suchen ist. Wie hier das Denken aus einigen selbstgewissen und wahren Sätzen andere Wahrheiten erschließt, so soll auch die Philosophie, von unzweifelhaft gewissen Sätzen ausgehend, ihre Wahrheiten deduktiv begründen und beweisen. Um dieses rationalistische Ideal zu verwirklichen, bedürfen wir folglich vor allem eines unzweifelhaft gewissen Ausgangspunktes. Das methodische Mittel, dessen sich Descartes bedient, um ihn zu gewinnen, ist der allgemeine Zweifel, d. h. der Grundsatz, nichts gelten zu lassen, gegen das sich auch nur der geringste Zweifel erheben läßt. In Befolgung dieses Grundsatzes zieht er die Existenz der Körper, den eigenen Leib nicht ausgeschlossen, die Existenz Gottes, ja selbst die Wahrheit der anscheinend gewissesten Sätze, wie, daß $2 + 3 = 5$ sind, in Zweifel: es könnte ja sein, daß ich die Dinge, die ich als wirkliche wahrzunehmen glaube, nur träume, daß ein allmächtiger Lügengeist mich selbst in dem täuscht, was ich mit zweifelloser Gewißheit zu erkennen glaube. Aber in allem Zweifel bleibt schließlich eins als unbezweifelbar bestehen: der Zweifel selbst und mit ihm die Existenz meiner selbst, des Zweifelnden. Mein Zweifeln, das ein Denken ist, offenbart mein Dasein: Ich denke, also bin ich; Je pense, donc je suis; cogito, ergo sum. Dieser Satz enthält also eine unzweifelhaft gewisse Wahrheit, die von Descartes nun gleich dahin erweitert wird, daß ich ein denkendes, geistiges Ding, ein Wesen immaterieller, gar nichts Körperliches in sich enthaltender Art, eine geistige Substanz bin. Ebenso glaubt er, um über den ebenso gewissen wie unfruchtbaren[1]) Grundsatz des cogito, ergo sum hinauszukommen, aus der Klarheit und Deutlichkeit, mit der wir die Wahrheit desselben einsehen, die allgemeine Regel entnehmen zu dürfen, daß alles, was ich ganz klar und deutlich einsehe, auch wahr ist. Auf Grund dieser Regel hält er sich nunmehr für berechtigt, auch die mathematischen Einsichten, ferner Sätze wie: Aus nichts wird nichts; Die Ursache muß mindestens ebensoviel Vollkommenheit (Realität) enthalten, als die Wirkung; Die Substanz enthält mehr Realität, als ihre Zustände, für unzweifelhaft gewiß zu erklären — wodurch er nun allerdings den vorher verkündeten allgemeinen Zweifel nachträglich wieder einschränkt.[1])

1) Descartes selbst hält diese erste und gewisseste Erkenntnis: „ich, der denkende, existiere" nicht für unfruchtbar; denn aus ihr ergibt sich erstens die Einsicht in die (denkende) Natur der Seele und zweitens die Gewißheitsregel: Das völlig klar und deutlich Erkannte ist zuverlässig. R. F.

b) Die Beweise für das Dasein Gottes und die Realität der Außenwelt.

Auch mit der Anerkennung der genannten Wahrheiten kommen wir aber noch nicht über das eigene Ich und seinen Bewußtseinsinhalt hinaus. Die Realität der Außenwelt und Gottes bleibt nach wie vor zweifelhaft. Umständliche Zurüstungen sind nötig, um auch hier Gewißheit zu erlangen.

Als Tatsachen unseres Bewußtseins sind uns außer unseren Vorstellungen auch noch Gefühle und Begehrungen bekannt. Die ersteren (die Vorstellungen) können wir in solche teilen, die wir, wie die der Wahrheit, des Dinges, der Substanz, als im Wesen unseres Geistes selbst begründet, aus ihm stammend (angeboren: ideae innatae) betrachten, solche, die wir, wie unsere sinnlichen Wahrnehmungen, als von äußeren Dingen herstammend und auf diese, also empirische Weise erworben ansehen (ideae adventitiae), und endlich solche, in denen wir lediglich Geschöpfe unserer eigenen Phantasie erblicken, wie Sirenen, Hippogryphen usw. (ideae a me ipso factae). Die an zweiter Stelle genannten Vorstellungen auf äußere Dinge zu beziehen veranlaßt uns der Umstand, daß sie von uns nicht willkürlich verändert werden können: es könnte aber doch sein, daß dieser Zwang nicht von einer außer uns befindlichen Ordnung der Dinge selbst, sondern von einer in uns selbst wirkenden uns unbekannten Kraft herrührte. — Nun findet sich aber unter unseren Vorstellungen auch die eines unendlichen, höchst vollkommenen und höchst realen Wesens (Gottes). Diese Idee, sagt Descartes, kann nicht aus mir selbst stammen, da die Ursache mindestens ebensoviel Realität enthalten muß, als die Wirkung,

1) Dem Descartes hieraus einen Vorwurf zu machen, scheint nicht berechtigt. Er hat den Zweifel eingeführt, um ihn zu überwinden, und hierzu gibt ihm das Wahrheitskriterium: „das vollkommen klar und deutlich Eingesehene ist unverdächtig" die Mittel. R. F.

und ich demnach als ein endliches und beschränktes Wesen — daß ich das bin, weiß ich — nicht die Ursache einer Vorstellung von solchem Inhalt sein kann. Sie kann nur ein Wesen zur Ursache haben, das ebensoviel Realität besitzt, als sie ausdrückt, und das ist eben allein Gott. Also existiert Gott, er hat meiner Seele die Vorstellung von sich eingeprägt und nur in diesem Sinne ist sie mir angeboren.

Diesem von ihm noch mannigfach variierten psychologischen oder anthropologischen Beweise für das Dasein Gottes fügt Descartes noch einen anderen hinzu, der die Existenz Gottes aus dem Begriff desselben als des allervollkommensten und allerrealsten Wesens ableitet. Aus diesem Begriff Gottes soll seine Existenz mit genau derselben Notwendigkeit folgen, mit der aus dem Begriff des Dreiecks folgt, daß seine Winkel gleich zwei Rechten sind. Fehlte unter den Merkmalen Gottes das der Existenz, so wäre Gott nicht mehr das allerrealste und allervollkommenste Wesen; zur höchsten Vollkommenheit gehört auch das Wirklichsein. Kant hat diesen für den strengen Rationalismus so überaus charakteristischen ontologischen Beweis dadurch widerlegt, daß er nachwies, das Dasein sei keine Bestimmtheit, die zum Begriff eines Dinges in derselben Weise gehöre, wie die übrigen ihn bildenden Merkmale. Nachdem alle zum Wesen eines Begriffes gehörenden, ihn vollständig erschöpfenden Merkmale aufgeführt sind, bleibt noch die Frage übrig, ob das durch den nunmehr in sich vollendeten Begriff bezeichnete Ding wirklich existiert oder nicht. Und so bleibt auch, nachdem alle zum Begriff eines vollkommenen Wesens gehörenden Bestimmtheiten in ihn aufgenommen sind, noch die Frage übrig, ob ein diesem Begriff entsprechendes Ding oder Wesen wirklich ist oder nicht. Diese Frage aber, die eine Tatsache betrifft, kann nie durch Berufung auf den Begriff selbst und die in ihm liegenden Notwendigkeiten entschieden werden. Der ontologische Beweis stellt einen Versuch dar, etwas, das nur durch Erfahrung oder sich auf Erfahrung gründende Schlüsse festgestellt werden kann, als vernunftnotwendige Einsicht und Wahrheit hinzustellen und demgemäß a priori zu beweisen (vgl. d. Anm. S. 11).

Wenn nun Gott existiert, und zwar, seinem Begriffe gemäß, als ein Wesen von höchster Vollkommenheit, zu der auch die größte Güte und Wahrhaftigkeit gehört, so kann er uns nicht in dem betrügen, was uns unsere Vernunft als unzweifelhaft gewiß erkennen läßt, und so bietet denn die Existenz Gottes eine Bürgschaft für die Wahrheit und Gültigkeit unserer klaren und deutlichen Einsichten.

Nunmehr dürfen wir auch gewiß sein, daß uns der unwiderstehliche Zwang unserer Natur, unsere sinnlichen Wahrnehmungen auf Dinge außer uns zu beziehen, nicht täuscht: eine so grobe Täuschung wäre mit Gottes Güte und Wahrhaftigkeit unvereinbar.

c) Die körperliche und die geistige Welt. Natur und Mensch.

Wenn nun aber auch das Dasein der Körperwelt nicht mehr zweifelhaft ist, so ist doch über ihre Beschaffenheit noch nichts entschieden. Hierüber nun kann uns unsere sinnliche Wahrnehmung, das bildliche Vorstellen, wie Descartes wohl auch sagt, keine Auskunft geben, die Qualitäten unserer sinnlichen Empfindungen, Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke usw. kommen den Dingen in Wirklichkeit nicht zu, sondern bedeuten lediglich subjektive Eindrücke, die wir von ihnen empfangen. Allein das klare und deutliche Denken, das als solches mit den Dingen übereinstimmt (Dogmatismus, bei Descartes auf Gott und seine Wahrhaftigkeit gegründet), kann durch seine Begriffe die Natur der körperlichen (noch klarer freilich die der geistigen) Dinge völlig eindeutig bestimmen. Die Hauptbegriffe, deren es sich zu diesem Zwecke bedient, sind die der Substanz, des Attributes und des Modus. Substanz bedeutet ein Wirkliches, das selbständig existiert, sich nicht auf ein anderes zu stützen braucht, um existieren zu können; der Modus dagegen besitzt keine selbständige und unabhängige Wirklichkeit, sondern muß sich an ein anderes, nämlich an eine Substanz gleichsam anlehnen, er kann nicht unabhängig für sich, sondern nur in oder an einer Substanz, als Modus, d. h. als Weise, Bestimmtheit oder Zustand derselben existieren. Eine Substanz kommt aber ungeachtet der Selbständigkeit ihrer Existenz nie ohne Modi, sozusagen nackt, vor, sondern offenbart ihr Dasein in ihren Bestimmtheiten. Sie kann daher auch nicht durch sich selbst, sondern nur durch ihre Modi erkannt werden. Derjenige Modus nun, der die wesentlichste Bestimmtheit der Substanz, d. h. diejenige, ohne die sie aufhören würde, eine Substanz dieser bestimmten Art zu sein, darstellt, heißt Attribut. Das Attribut stellt also eine unverlierbare und notwendige, der Modus eine nicht notwendige, vorübergehende Bestimmtheit der Substanz dar.

Klar und deutlich erkennen wir nun, daß die Körper Substanzen sind, deren Attribut die Ausdehnung ist, während die bestimmte Figur und Größe, die Bewegung oder Ruhe, die einem Körper in einem bestimmten Momente zukommen, seine Modi sind. Und

ebenso klar und deutlich erkennt auch das Denken, daß die durch diese Eigenschaften charakterisierten Körper gänzlich verschieden sind von den Geistern, den immateriellen Substanzen, deren unverlierbares Attribut das Denken (der Geist denkt nach Descartes immer) ist, deren Modi die einzelnen jeweiligen Gedanken, Vorstellungen usw. (Bewußtseinszustände, modi cogitandi) sind. Die körperliche und die geistige Welt bilden bei Descartes zwei gleich wirkliche, aber voneinander völlig verschiedene und aufeinander nicht zurückführbare Welten oder Welthälften; sein System ist ein dualistisches. Zu dem Dualismus von Körper und Geist tritt aber bei ihm noch ein anderer, ein Dualismus von Gott und Welt. Gott, selbst ein geistiges Wesen, steht der Welt, d. h. dem Reiche der endlichen, aus körperlichen und geistigen Substanzen (Seelen) bestehenden Dinge, als ihr Schöpfer und Erhalter gegenüber. Im eigentlichen und strengen Sinne ist nur Gott Substanz, denn nur er besitzt die völlige Selbständigkeit des Daseins, die zum Wesen der Substanz gehört. Die von ihm geschaffenen geistigen und körperlichen Dinge dagegen sind, da ihr Dasein von ihm abhängt und sie von ihm im Dasein erhalten werden, ihm gegenüber keine Substanzen; sie spielen die Rolle von Substanzen nur gegenüber den Modis, die sich an sie anlehnen. Sie sind sozusagen Substanzen zweiter Ordnung.

Besteht nun das Wesen der Körper in ihrer (durch die Modi näher bestimmten) Ausdehnung, so ist der Körper eine bloße Raumgröße. Es gibt folglich keinen von Materie freien und in diesem Sinne leeren Raum; die Materie ist mithin unendlich und ins Unendliche teilbar. Ferner können, wenn die Körper bloße Raumgrößen sind, alle Veränderungen in der körperlichen Welt nur solche des Ortes im Raum, der Gestalt und der Größe, alle Vorgänge in der Natur nur Bewegungsvorgänge sein. Bewegungen können — bei dem Fehlen innerlicher Kräfte der Materie — nur durch Bewegungen hervorgerufen oder durch entgegengesetzt gerichtete Bewegungen zum Stillstand gebracht werden (Gesetz der Trägheit). Die Summe der in der Welt vorhandenen Bewegung bleibt sich jederzeit gleich, da Gott, die letzte Ursache der Bewegung überhaupt, ein bestimmtes Verhältnis von Bewegung und Ruhe geschaffen hat und aufrechterhält; nur die Verteilung derselben wechselt. Dem mathematisch geschulten Descartes erscheint die Natur als ein großer Mechanismus, der in allen seinen Teilen im Prinzip durchaus erklärbar und berechenbar ist. So hat er das Verdienst, das Ideal noch vieler Naturforscher der Gegenwart, den jede Erklärung von Naturerscheinungen durch geistige Kräfte oder durch Zwecke ausschließenden Grundsatz rein mechanistischer Naturauffassung und -erklärung, mit vollem Bewußtsein seiner Tragweite klar formuliert und — mit einer Ausnahme — konsequent verfolgt zu haben. Er hat nicht nur einen Versuch gemacht, die Entstehung und Entwickelung unseres Planetensystems auf mechanischem Wege zu erklären, wodurch er ein Vorläufer der Kant-Laplaceschen Weltentstehungstheorie geworden ist, sondern er hat auch nicht gezögert, die mechanistische Auffassungsweise auf die organische Welt anzuwenden.

Die lebendigen Körper, die Tier- und Menschenleiber nicht ausgenommen, sind Zusammensetzungen von sich auch in der unorganischen Natur findenden mechanisch wirkenden Stoffen und unterscheiden sich von zusammengesetzten Dingen der unorganischen Natur lediglich durch ihre größere Kompliziertheit und Mannigfaltigkeit. Alle Vorgänge in den Organismen sind als mechanische, durch mechanisch wirkende Ursachen veranlaßte Prozesse anzusehen und zu erklären. Die lebendigen Körper sind, kurz gesagt, Maschinen, das Leben ein Mechanismus. Die Tiere sind sogar überhaupt nichts weiter als Maschinen; aus theologischen Gründen leugnet Descartes, daß sie eine Seele besitzen (La bête machine). Die Bewegungen der tierischen Leiber, die wir als Ausdruck und Wirkung seelischer Vorgänge aufzufassen pflegen, wie Zucken, Wedeln, Laufen, Schreien usw., sind in Wahrheit lediglich automatische Reflexbewegungen und aus rein physischen Ursachen zu erklären. Durch diese mechanistische Naturauffassung hat Descartes auch dem Materialismus vorgearbeitet. Er selbst ist freilich nichts weniger als ein Materialist, da er ja dem Körperlichen das Geistige als ein von ihm spezifisch verschiedenes Wirkliches gegenüberstellt. Beim Menschen kommt zu dem Körper, der als solcher auch lediglich Maschine ist, noch die unsterbliche Seele hinzu, die zwar von jenem schlechthin verschieden, aber doch mit ihm verbunden ist. Ihren Sitz verlegt Descartes in die Zirbeldrüse, die ihm als unpaariges, ziemlich in der Mitte des Gehirns befindliches Organ dazu besonders geeignet erschien. Hier erleidet sie die durch die Lebensgeister (spiritus animales, feinste, die Nerven durchströmende Teile des Blutes, welche die Drüse in Schwingungen versetzen) vermittelte Einwirkung des Körpers, von hier aus wirkt sie, durch Vermittelung der Drüse die Richtung der Lebensgeister abändernd, auf Nerven und Muskeln des Körpers. Diese Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele bedeutet nun freilich eine Inkonsequenz, eine

Verletzung des von Descartes aufgestellten Prinzips, daß Bewegungen nur durch Bewegungen hervorgerufen und modifiziert werden und nur Bewegungen bewirken, also des Prinzips rein mechanistischer Naturerklärung.

Infolge ihrer Vereinigung mit dem Körper hat die Seele Eigenschaften und Zustände, die sie als reiner, vom Körper getrennter Geist nicht haben würde, wie sinnliche Empfindungen und Leidenschaften. Dagegen ist das Denken eine Eigenschaft, die ihr kraft ihrer Natur als Geist zukommt und die sie daher immer besitzt. Dem Denken als der höheren Seelenkraft sind die Leidenschaften unterzuordnen, diese Unterordnung herbeizuführen ist Sache des Willens, welcher frei ist.

2. Die Okkasionalisten: Geulincx und Malebranche.

Zwei Punkte des kartesianischen Systems sind es hauptsächlich, von denen der Anstoß zu einer weiteren, in Spinozas System einen gewissen Abschluß findenden Entwickelung der rationalistischen Philosophie ausging: seine dualistische Unterscheidung und Entgegensetzung von Körper und Geist, und seine Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt.

Descartes hatte die geistige und die körperliche Welt scharf voneinander geschieden und gegeneinander isoliert, zugleich aber die Inkonsequenz begangen, an einem Punkte eine Wechselwirkung zwischen der Seele und dem Leibe zu gestatten. Diese Inkonsequenz mußte beseitigt und der erfahrungsmäßig bestehende Zusammenhang körperlicher und geistiger Vorgänge in einer ihre unmittelbare gegenseitige Einwirkung ausschließenden Weise erklärt werden. Das geschieht durch die identitätsphilosophische These Spinozas: Geist und Körper, Seele und Leib sind an sich ein und dasselbe Ding, bedeuten zwei verschiedene Seiten, Darstellungs- oder Ausdrucksweisen einer einzigen Substanz, zu deren Wesen es eben gehört, sich in dieser doppelten Weise darzustellen. Ebendeshalb entsprechen sie sich durchweg und sind mit bestimmten geistigen bestimmte physische Vorgänge und umgekehrt regelmäßig verbunden.

Descartes hatte ferner zwar Gott und Welt einander gegenübergestellt, zugleich aber erklärt, daß im eigentlichen Sinne nur Gott Substanz, die endlichen Dinge aber nicht Substanzen seien. Die Konsequenz dieses Gedankens ist offenbar die, daß Gott die einzige Substanz ist, die endlichen Dinge aber Modi der göttlichen Substanz sind. Spinoza zog diese Konsequenz und wandelte dadurch den theistisch-dualistischen Standpunkt Descartes' in einen pantheistischen um. In bezug auf beide Punkte halten Geulincx' und Malebranches Anschauungen etwa die Mitte zwischen den von Descartes und Spinoza vertretenen. Ihre Systeme können daher, wenn auch nicht in chronologischer, so doch in systematischer Hinsicht als Übergangsglieder von Descartes zu Spinoza betrachtet werden.

Arnold Geulincx 1625—69.

Geboren zu Antwerpen, Professor zuerst in Löwen, nach seinem Übertritt zum reformierten Bekenntnis in Leiden, woselbst er auch gestorben ist.

Seine Werke (Hauptschriften: Bemerkungen zu R. Descartes' Prinzipien; Ethik; Metaphysik) herausgegeben von P. J. Land, Haag 1891—93.

Geulincx erklärt es für unmöglich, daß die Seele auf den Leib und dieser auf jene einwirken könne. Wenn daher, wie ja nicht geleugnet werden kann, bestimmten körperlichen Vorgängen bestimmte seelische Vorgänge — und umgekehrt — regelmäßig zugeordnet sind, so kann nur Gott die Ursache dieser wechselseitigen Abhängigkeit sein. Er ruft, durch einen körperlichen Vorgang (z. B. Erregung eines Sinnesnerven) veranlaßt, den dazu gehörigen seelischen Vorgang (Empfindung) hervor und bewirkt ebenso gelegentlich eines bestimmten seelischen Vorganges (z. B. eines Willensaktes) den dazu gehörigen körperlichen Prozeß (z. B. Gliederbewegung). Gott ist also die einzige wirkende und bewirkende Ursache (causa efficiens) sowohl der körperlichen wie der geistigen Vorgänge: diese sind lediglich die Gelegenheitsursachen (causae occasionales, daher Okkasionalismus), die ihn zum Eingreifen veranlassen. Neben der Ansicht, daß dieses Eingreifen jedesmal auf Grund einer bestimmten, sein Handeln herausfordernden Gelegenheit erfolgt (deus ex machina), findet sich bei Geulincx doch auch schon die tiefere, später durch Leibniz vertretene Auffassung, daß Gott den Zusammenhang der geistigen und körperlichen Vorgänge ein für allemal so geregelt hat, daß mit bestimmten Vorgängen der einen Art stets bestimmte Vorgänge der anderen Art verbunden sind, so daß sich ein besonderes Dazwischentreten Gottes erübrigt.

Den Descartesschen Dualismus zwischen Gott und der Welt schwächt Geulincx insofern zugunsten einer pantheistischen Auffassung ab, als er die Seelen zu Bestimmtheiten (modis) der göttlichen Substanz macht und in ihr enthalten sein läßt.

Dagegen hindert ihn sein Bedenken, Gott auch die Ausdehnung, die seiner Geistigkeit und Vollkommenheit zu widersprechen schien,

zuzuschreiben, auch in dem Verhältnis der körperlichen Dinge zu Gott die pantheistische Auffassung mit gleicher Entschiedenheit zum Ausdruck zu bringen. Vielmehr führt hier sein Bestreben, beiden Tendenzen gerecht zu werden, zu einer Halbheit und Unklarheit. Gott soll zwar die Ausdehnung eminenter, d. h. in einer ideellen, von Unvollkommenheiten freien Weise in sich enthalten und dadurch der Grund auch der Körperwelt sein, die wirkliche Ausdehnung, in der die körperlichen Dinge als ihre Modi ebenso enthalten sind, wie die Seelen in Gott, aber nicht.

Nicole Malebranche 1638—1715.

Katholischer Priester, geboren zu Paris, gestorben ebendaselbst.
Hauptschrift: Von der Erforschung der Wahrheit (De la recherche de la vérité) 1675.
Werke Paris 1712; herausgegeben von Jules Simon, Paris 1871.

Auch diesem Vertreter des Okkasionalismus zufolge kann der Geist nicht auf den Körper und der Körper nicht auf den Geist wirken, sondern Gott paßt die Zustände des einen denen des anderen an. Malebranche faßt aber das Problem der Wechselwirkung zugleich weiter: kein endliches Ding vermag überhaupt aus eigener Kraft irgend etwas zu bewirken, alle scheinbaren Wirkungen endlicher Dinge aufeinander sind mithin in Wahrheit Wirkungen Gottes in den Dingen, die anscheinend wirkenden Dinge sind bloße Gelegenheitsursachen. In bezug auf das Verhältnis zwischen Gott und den endlichen Dingen kommt auch er über ein Schwanken zwischen pantheistischer und theistisch-dualistischer Anschauung nicht hinaus. Gott ist nach ihm uneingeschränktes Sein, schrankenlose Realität; alle endlichen Dinge sind Einschränkungen seines Wesens. Scheint es so, als ob Gott, selbst weder Körper noch Geist, der gemeinsame Grund sowohl der körperlichen wie der geistigen Dinge ist, so läßt doch anderseits auch Malebranche, ähnlich wie Geulincx, nur die Geister, diese aber auch unmittelbar, in Gott enthalten sein, während er die Körper zu Besonderheiten (Modifikationen) der Ausdehnung macht, die als solche nicht zu Gott gehört. Denn Gott ist ein unkörperliches Wesen und kann als solches nur das Intelligible der Ausdehnung, gleichsam die Idee derselben, in sich enthalten, nicht aber selbst ausgedehnt und körperlich sein. Gott ist der Ort der Geister, die Ausdehnung (der Raum) der Ort der Körper. Wir erkennen alle Dinge dadurch, daß wir, in Gott enthalten, auch an den Ideen Gottes teilnehmen: wir schauen alle Dinge in Gott.

3. Benedictus Spinoza 1632—77,

geboren 1632 in Amsterdam als Sprößling einer jüdischen, aus der Pyrenäischen Halbinsel nach Holland geflüchteten Familie. Wegen seiner freien Ansichten aus der jüdischen Gemeinde ausgeschlossen und mit dem großen Bann belegt (1656), verließ er Amsterdam und lebte, vielfach angefeindet, an verschiedenen Orten Hollands, zuletzt im Haag, in stiller Zurückgezogenheit seinen Studien, seinen Lebensunterhalt durch das Schleifen optischer Gläser erwerbend. Seinen jüdischen Vornamen Baruch änderte er nach seinem Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinschaft in den christlichen Benedictus ab; zum Christentum ist er nicht übergetreten. Er starb im Haag 1677.
Hauptschriften: Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und seiner Glückseligkeit (Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate), verfaßt um 1659; Theologisch-politischer Traktat (anonym 1670); Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt 1677 (Ethica ordine geometrico demonstrata; sie enthält in ihren fünf Teilen aber nicht nur die „Ethik" im eigentlichen Sinne, sondern die Gesamtweltanschauung Spinozas).
Die Werke herausgegeben von van Vloten und Land, Haag 1882—83.
Aus der Literatur ist anzumerken: Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinozas (Quellenschriften, Urkunden usw.), Leipzig 1899; Ders., Das Leben Spinozas, Stuttgart 1904. A. Tumarkin, Spinoza, acht Vorlesungen (Falckenbergs Abhandlungen zur Philosophie, Heft 5), Leipzig 1908. Erhardt, Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik, Leipzig 1908.

a) Die metaphysische Weltanschauung: die Ontologie oder Seinslehre.

Spinoza ist der Klassiker des Rationalismus und Dogmatismus; die Entwickelung des rationalistisch-dogmatischen Denkens erreicht in ihm ihren Höhepunkt. Die geometrische Methode ist das Vorbild, dem er die Philosophie nachzubilden bemüht ist, so sehr, daß er in seinem Hauptwerk, der Ethik, nicht eben zum Vorteil desselben, sogar die äußere Form dieser Methode anwendet (Ethica ordine geometrico demonstrata).

Das in dieser Weise verfahrende Denken gibt, die Richtigkeit seiner Schlüsse vorausgesetzt, die Natur der Wirklichkeit genau wieder, denn die Wirklichkeit hängt in sich durchaus logisch zusammen. Wie aus dem höchsten und allumfassenden Grunde der Welt die ganze Fülle der Dinge in streng gesetzmäßiger, logisch notwendiger Ordnung hervorgeht, so leitet das Denken aus dem Begriff des höchsten und allumfassenden Wesens die Begriffe aller übrigen Dinge in streng logischem Verfahren ab: Sein und richtiges Denken stimmen miteinander überein (Dogmatismus).

zuzuschreiben, auch in dem Verhältnis der körperlichen Dinge zu Gott die pantheistische Auffassung mit gleicher Entschiedenheit zum Ausdruck zu bringen. Vielmehr führt hier sein Bestreben, beiden Tendenzen gerecht zu werden, zu einer Halbheit und Unklarheit. Gott soll zwar die Ausdehnung eminenter, d. h. in einer ideellen, von Unvollkommenheiten freien Weise in sich enthalten und dadurch der Grund auch der Körperwelt sein, die wirkliche Ausdehnung, in der die körperlichen Dinge als ihre Modi ebenso enthalten sind, wie die Seelen in Gott, aber nicht.

Nicole Malebranche 1638—1715.

Katholischer Priester, geboren zu Paris, gestorben ebendaselbst.
Hauptschrift: Von der Erforschung der Wahrheit (De la recherche de la vérité) 1675.
Werke Paris 1712; herausgegeben von Jules Simon, Paris 1871.

Auch diesem Vertreter des Okkasionalismus zufolge kann der Geist nicht auf den Körper und der Körper nicht auf den Geist wirken, sondern Gott paßt die Zustände des einen denen des anderen an. Malebranche faßt aber das Problem der Wechselwirkung zugleich weiter: kein endliches Ding vermag überhaupt aus eigener Kraft irgend etwas zu bewirken, alle scheinbaren Wirkungen endlicher Dinge aufeinander sind mithin in Wahrheit Wirkungen Gottes in den Dingen, die anscheinend wirkenden Dinge sind bloße Gelegenheitsursachen. In bezug auf das Verhältnis zwischen Gott und den endlichen Dingen kommt auch er über ein Schwanken zwischen pantheistischer und theistisch-dualistischer Anschauung nicht hinaus. Gott ist nach ihm uneingeschränktes Sein, schrankenlose Realität; alle endlichen Dinge sind Einschränkungen seines Wesens. Scheint es so, als ob Gott, selbst weder Körper noch Geist, der gemeinsame Grund sowohl der körperlichen wie der geistigen Dinge ist, so läßt doch anderseits auch Malebranche, ähnlich wie Geulincx, nur die Geister, diese aber auch unmittelbar, in Gott enthalten sein, während er die Körper zu Besonderheiten (Modifikationen) der Ausdehnung macht, die als solche nicht zu Gott gehört. Denn Gott ist ein unkörperliches Wesen und kann als solches nur das Intelligible der Ausdehnung, gleichsam die Idee derselben, in sich enthalten, nicht aber selbst ausgedehnt und körperlich sein. Gott ist der Ort der Geister, die Ausdehnung (der Raum) der Ort der Körper. Wir erkennen alle Dinge dadurch, daß wir, in Gott enthalten, auch an den Ideen Gottes teilnehmen: wir schauen alle Dinge in Gott.

3. Benedictus Spinoza 1632—77,

geboren 1632 in Amsterdam als Sprößling einer jüdischen, aus der Pyrenäischen Halbinsel nach Holland geflüchteten Familie. Wegen seiner freien Ansichten aus der jüdischen Gemeinde ausgeschlossen und mit dem großen Bann belegt (1656), verließ er Amsterdam und lebte, vielfach angefeindet, an verschiedenen Orten Hollands, zuletzt im Haag, in stiller Zurückgezogenheit seinen Studien, seinen Lebensunterhalt durch das Schleifen optischer Gläser erwerbend. Seinen jüdischen Vornamen Baruch änderte er nach seinem Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinschaft in den christlichen Benedictus ab; zum Christentum ist er nicht übergetreten. Er starb im Haag 1677.

Hauptschriften: Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und seiner Glückseligkeit (Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate), verfaßt um 1659; Theologisch-politischer Traktat (anonym 1670); Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt 1677 (Ethica ordine geometrico demonstrata; sie enthält in ihren fünf Teilen aber nicht nur die „Ethik“ im eigentlichen Sinne, sondern die Gesamtweltanschauung Spinozas).

Die Werke herausgegeben von van Vloten und Land, Haag 1882—83.

Aus der Literatur ist anzumerken: Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinozas (Quellenschriften, Urkunden usw.), Leipzig 1899; Ders., Das Leben Spinozas, Stuttgart 1904. A. Tumarkin, Spinoza, acht Vorlesungen (Falckenbergs Abhandlungen zur Philosophie, Heft 5), Leipzig 1908. Erhardt, Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik, Leipzig 1908.

a) Die metaphysische Weltanschauung: die Ontologie oder Seinslehre.

Spinoza ist der Klassiker des Rationalismus und Dogmatismus; die Entwickelung des rationalistisch-dogmatischen Denkens erreicht in ihm ihren Höhepunkt. Die geometrische Methode ist das Vorbild, dem er die Philosophie nachzubilden bemüht ist, so sehr, daß er in seinem Hauptwerk, der Ethik, nicht eben zum Vorteil desselben, sogar die äußere Form dieser Methode anwendet (Ethica ordine geometrico demonstrata).

Das in dieser Weise verfahrende Denken gibt, die Richtigkeit seiner Schlüsse vorausgesetzt, die Natur der Wirklichkeit genau wieder, denn die Wirklichkeit hängt in sich durchaus logisch zusammen. Wie aus dem höchsten und allumfassenden Grunde der Welt die ganze Fülle der Dinge in streng gesetzmäßiger, logisch notwendiger Ordnung hervorgeht, so leitet das Denken aus dem Begriff des höchsten und allumfassenden Wesens die Begriffe aller übrigen Dinge in streng logischem Verfahren ab: Sein und richtiges Denken stimmen miteinander überein (Dogmatismus).

Demnach tritt nun an die Spitze des Systems der Begriff der causa sui, der Ursache seiner selbst, d. h. desjenigen Realen, das zwar der Grund von allem anderen ist, selbst aber den Grund seines Seins in keinem anderen mehr hat, sondern allein in sich selbst. Der Begriff der causa sui bezeichnet also ein Wesen, das die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Existenz besitzt, die auch nach Descartes' Ansicht nur der Substanz zukommt. Daher fällt denn auch der Begriff der causa sui alsbald mit dem der *Substanz* zusammen. Unter *Substanz* will Spinoza etwas verstanden wissen, das in sich ist und durch sich selbst begriffen wird, zum Unterschied vom *Modus*, der in einem anderen (nämlich der Substanz) ist und auch erst durch dieses andere begriffen wird: die Vorstellung des Modus setzt die Vorstellung der Substanz ebenso voraus wie der Modus selbst die Substanz. Zu den Begriffen der Substanz und des Modus tritt auch bei Spinoza noch der des *Attributs*. Dieses stellt auch bei ihm eine wesentliche, für sie unentbehrliche und daher ewige Bestimmtheit der Substanz dar, eine solche, ohne die sie aufhören würde das zu sein, was sie ist. Die Substanz enthüllt ihr Wesen in ihrem Attribut — bzw., wenn sie mehrere Attribute hat, in ihren Attributen; je mehr Attribute sie hat, um so vollkommener ist sie.

Liegt es im Wesen der Substanz, Ursache ihrer selbst zu sein, und sind diese beiden Begriffe daher identisch, so wird die Substanz nun weiter gleichgesetzt mit *Gott*. Denn schließlich kann nur Gott — nach Spinozas Definition ein Wesen, das aus unendlich vielen, in ihrer Art vollkommenen Attributen besteht — der Definition der Substanz voll genügen: seiner Unendlichkeit wegen kann er in gar keinem anderen, sondern nur in sich selbst sein und auch nur durch sich selbst existieren, während alle anderen Dinge in ihm und durch ihn existieren. Die Substanz muß unendlich sein, um in sich sein zu können, sie muß Gott sein. Oder umgekehrt: Gott ist die *alleinige* Substanz, er schließt vermöge seiner Unendlichkeit, vermöge seiner unendlich vielen, alle denkbaren Wesenheiten erschöpfenden Attribute die Möglichkeit anderer Substanzen neben ihm aus. Also gibt es nur *eine* Substanz: Gott, der unendlich, Ursache seiner selbst, in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird; alles übrige Wirkliche ist in Gott, folgt aus Gott, muß als aus seinem Wesen folgend begriffen, aus dem Begriff Gottes abgeleitet und erkannt werden. Gott existiert notwendig, weil sein Wesen (essentia) seine Existenz einschließt (was nur ein anderer Ausdruck für die causa sui ist) und diese aus jenem, aus dem Begriff Gottes als notwendige Folge

desselben abgeleitet werden kann (ontologischer Beweis), und weil es ferner keinen Grund gibt, der ihn am Existieren verhindern könnte — weder in ihm, da das seinem Wesen widerstreiten würde, noch außer ihm, da es ja außer ihm nichts gibt.

Gott ist aber endlich identisch mit der *Welt* (*Natur*). Es kann ja *neben ihm*, der alles Sein in sich schließt, keine „Welt" mehr geben; sie kann nur in ihm, er nur die umfassende Totalität der Dinge selbst sein. Die Welt als unendliches, alle Einzeldinge in sich fassendes All ist selbst Gott; neben dem All ist kein Platz mehr für einen Gott, „der nur von außen stieße"; es gilt die Formel: Gott *oder* Substanz *oder* Natur (Deus sive substantia sive natura). Damit ist der Fortschritt vom Dualismus zum (schon in Descartes' Philosophie im Keim enthaltenen) Pantheismus vollzogen: Gott nicht mehr ein außerhalb der Welt befindlicher, sie gleichsam von oben herab regierender Geist, sondern das umfassende Ganze der Welt selbst, mit ihr identisch.

Von den unendlich vielen Attributen, in denen die göttliche Allsubstanz ihr unendliches Wesen ausdrückt, sind uns Menschen nur *zwei* bekannt: *Denken* (cogitatio) und *Ausdehnung* (extensio). Diese beiden spielen denn auch allein in Spinozas System eine Rolle; er verfährt in der Folge ganz so, als wenn die Substanz in der Tat nur die genannten beiden (von ihm übrigens nicht, wie es die geometrische Methode verlangt, aus dem Wesen der Substanz abgeleiteten, sondern tatsächlich aus der Erfahrung aufgenommenen) Attribute hätte und in ihnen ihr ganzes Wesen zum Ausdruck brächte. Demnach stellt sie sich einerseits als ein unendliches Denken (Bewußtsein: denn wie von allem Wirklichen, so gibt es auch von dem Denken selbst wieder eine Idee, ein Denken des Denkens), als ein geistiges Universum, anderseits als unendliche Ausdehnung, als unendliches physisches Universum dar. Die Ausdehnung, die Descartes Gott absprach, Geulincx und Malebranche ihm beizulegen zögern, erscheint Spinoza als eine Gott wirklich zukommende Eigenschaft, eine bestimmte Seite seines wahrhaften Wesens.

Gott, die unendliche, durch sich selbst existierende, geistig-körperliche Substanz ist der Grund aller Dinge; sie folgen aus ihm in unendlich großer Anzahl, der Unendlichkeit Gottes entsprechend, und mit absoluter, sich aus dem ewigen und unveränderlichen Wesen Gottes ergebender Notwendigkeit. Wie aus der Natur des Dreiecks mit Notwendigkeit folgt, daß seine Winkel ein für allemal gleich zwei Rechten sind, so folgt auch aus dem Wesen Gottes die bestehende

Welt von Dingen, keine andere war möglich, diese notwendig. Zugleich aber muß alles, was aus Gott folgt, in ihm ebenso bleiben, wie die drei Dreieckswinkel im Dreieck: die unendliche göttliche Substanz, die alles in allem ist, kann ja nichts außer sich setzen, sondern muß alles Seiende in sich hegen, sie ist die innebleibende (immanente) Ursache aller Dinge, zugleich der Grund der Welt und diese in ihrer Totalität selbst. Die Dinge sind Modi, Zustände der einen allumfassenden göttlichen Substanz, aus ihr folgend und in ihr enthalten. Ebendeshalb enthält auch der Begriff Gottes die Begriffe aller anderen Dinge in sich und muß das Denken die Erkenntnis der letzteren aus der Erkenntnis Gottes ableiten. Insofern Gott der Grund der Welt ist, wird er von Spinoza mit dem scholastischen Ausdruck der naturierenden Natur (natura naturans) bezeichnet, insofern er die Totalität der Dinge selbst ist, wird er von ihm die naturierte Natur (natura naturata) genannt.

Aus der göttlichen Allsubstanz folgen nun zunächst die unendlichen Modi, welche, entsprechend der Eigentümlichkeit der Substanz, ihr Wesen durchweg in zweifacher Form, der Ausdehnung und des Denkens, auszudrücken, gleichfalls in doppelter Form auftreten müssen, als unendlicher Verstand (und Wille) einerseits, als Bewegung (und Ruhe) anderseits. An sie (die Spinoza auch nicht aus der Substanz abgeleitet, sondern aus der Erfahrung aufgenommen hat) schließen sich die (ebensowenig a priori begründeten) endlichen Modi, die einzelnen körperlich-geistigen Dinge (Körper und Seelen, bei Descartes Substanzen), die in ihrer Gesamtheit die „Welt", d. h. die Welt der endlichen Dinge ausmachen und ihre Gestalt (facies totius universi) bestimmen. Auch von diesen Dingen ist Gott die Ursache, aber nicht insofern er unendliche Substanz ist, sondern insofern er bereits einen endlichen Modus darstellt; d. h. jedes endliche Ding setzt ein anderes, gleichfalls endliches, Ding voraus, durch das es in seinem Dasein bestimmt wird, und die Kette dieser Ursachen ist unendlich. Der letzte Grund, von dem die ganze Kette und ihre Gestaltung abhängt, ist aber die unendliche göttliche Substanz doch: Gott ist nicht die unmittelbare, sondern die entferntere, immer aber noch immanente Ursache der endlichen Dinge, der Seelen und der Körper.

Auch die endlichen Modi müssen nun die Doppelgestalt aufweisen, die, im Wesen der Substanz selbst begründet, allem Wirklichen eigentümlich ist: jedes Ding ist einerseits ein bestimmter einzelner Körper und gehört als solcher der physischen Wirklichkeit (dem Attribut der Ausdehnung) an, anderseits ein bestimmtes einzelnes geistiges Wesen, eine Seele, und gehört als solches der geistigen Wirklichkeit (dem Attribut des Denkens) an. Ein und dasselbe Ding gibt sich einerseits als ein Körper, anderseits als die dazu gehörige Seele zu erkennen (una eademque res, sed duobus modis expressa).

Auch der Mensch ist ein, und zwar ein aus vielen Einzeldingen zusammengesetzter Modus der göttlichen Substanz, auch er stellt sich in doppelter Gestalt dar. Dem menschlichen Körper, der ein Produkt der Natur ist und sich aus vielen Korpuskeln zusammensetzt, entspricht als die geistige Darstellungsweise desselben Dinges die aus dem Attribut des Denkens stammende und sich aus vielen geistigen Urelementen (Ideen) zusammensetzende menschliche Seele. Sie ist die zu dem Körper gehörige Idee, die Idee des Körpers (idea corporis). Da sie aber auch von sich selbst ein Bewußtsein hat, so ist sie auch Idee der Idee des Körpers (idea ideae corporis) oder Idee des Geistes (idea mentis). Beide Seiten des menschlichen Wesens entsprechen sich durchaus; jedem physischen Vorgang im Körper entspricht ein bestimmter psychischer Vorgang in der Seele, so daß jedesmal, wenn der eine vorhanden ist, der andere gleichzeitig auch vorhanden ist, und umgekehrt. Diese Korrespondenz erklärt sich aus der Wesensidentität beider und wird weder, wie bei Descartes, durch eine Wechselwirkung zwischen Körper und Geist hervorgerufen, noch, wie beim Okkasionalismus, durch die göttliche Allmacht zuwege gebracht: an die Stelle dieser Vorstellungen tritt bei Spinoza der Begriff des (später so genannten) psychophysischen Parallelismus[1]), des parallelen Ablaufes des physischen (körperlichen) und des psychischen (seelischen) Geschehens. Ein physischer Prozeß kann, wie schon Descartes behauptet, aber nicht konsequent festgehalten hatte, nur aus einer physischen Ursache begriffen und abgeleitet werden, und ebenso ein seelischer Vorgang nur aus einem anderen seelischen. Beide aber entsprechen sich durchaus, weil sie ja letzten Endes nur verschiedene Seiten eines und desselben Realen sind: die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen entspricht der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge (ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum).[2])

1) Über diesen vgl. des Verf. Buch: Geist und Körper, Seele und Leib, Leipzig 1903.

2) Der Gebrauch, den Spinoza von dieser Formel macht, ist freilich nicht ganz einhellig, er benutzt sie auch, um den Grundgedanken des

Wenn alle Dinge aus Gott mit derselben Notwendigkeit folgen, wie der Satz von den Winkeln aus dem Wesen des Dreiecks, und in ihm bleiben, wie die Winkel im Dreieck, so kann es in der Welt weder Zwecke, noch so etwas wie Gut und Böse geben, so wenig wie der Dreieckssatz gut oder böse ist. Ebensowenig kann es in der Welt eine Freiheit des Handelns, ja es kann in ihr überhaupt kein Handeln, kein Werden, Entstehen und Vergehen, keine Veränderung, kein zeitliches Nacheinander geben. Das Logisch-Notwendige folgt nicht auf das, von dem es logisch abhängig ist, sondern mit dem Grunde ist die Folge zugleich gesetzt. Nicht ist zuerst das Dreieck und bewirkt *dann*, daß seine Winkel gleich zwei Rechten sind, sondern diese Folge ist mit dem Dreieck zugleich gesetzt: das Logisch-Notwendige ist in diesem Sinne zeitlos. Und so ist also, wenn die Welt aus Gott mit logischer Notwendigkeit folgt, auch nicht erst Gott und schafft dann die Welt, sondern die letztere ist ebenso ewig und unveränderlich, wie Gott selbst, mit ihm und in ihm mit allen ihren Bestandteilen zugleich gegeben; die Welt stellt keinen in der Zeit verlaufenden Prozeß dar, sondern gleicht einem Gemälde, in dem jeder Bestandteil seine unverrückbare Stellung im Zusammenhange des Ganzen erhalten hat, oder noch besser einer geometrischen Figur, in der alle Details, Winkel und Seiten, Ecken und Rundungen durch die Gestalt des Ganzen in völlig eindeutiger Weise unveränderlich fest bestimmt sind und von einem das Ganze der Figur durchschauenden Geiste als notwendige Folgen derselben erkannt werden würden.

b) *Die praktisch-sittliche Weltanschauung; die Heilslehre.*

Die Wirklichkeit, wie sie uns die *Erfahrung* zeigt, widerspricht dem von Spinoza gezeichneten metaphysischen Weltbilde durchaus.

Dogmatismus, die Übereinstimmung des richtigen Denkens mit dem Sein, auszudrücken, also in erkenntnistheoretischem Sinne. Das Prinzip des psychophysischen Parallelismus verlangt nur, daß den physischen Prozessen im Körper, z. B. im Gehirn, psychische Prozesse, z. B. Vorstellungen, parallel gehen, nicht aber, daß diese Vorstellungen die Gehirnprozesse zum Inhalt haben, sie darstellen. Das Prinzip des Dogmatismus besagt dagegen, daß sich die Inhalte unserer (richtigen) Erkenntnisse mit der Wirklichkeit decken, würde also, wenn es mit dem psychophysischen Parallelismus verbunden wird, bedeuten, daß die Vorstellung, die einem bestimmten Gehirnprozeß entspricht, diesen selbst darstellt, abbildet. Auf die Konsequenzen, die sich aus Spinozas zweideutiger, beiden Auffassungen zugänglicher Lehre von der idea corporis für seine Erkenntnistheorie ergeben, kann hier nicht eingegangen werden.

Sie gleicht nicht einem unveränderlich in sich ruhenden Bilde, sondern zeigt durchweg als ihr vielleicht charakteristischstes Merkmal die Unruhe des Geschehens. Die Ereignisse folgen einander im Lauf der Zeit, die Dinge entstehen und vergehen, wirken und leiden, entwickeln und verändern sich. Spinoza konnte sich dieser Einsicht ebensowenig verschließen, wie der anderen, daß Ziele und Zwecke in der Welt verfolgt werden, daß diese an Wert und Vollkommenheit verschieden sind und daher die Unterscheidung des Guten und Schlechten doch zu Recht besteht. Er hatte, wie es scheint, nur die Wahl, entweder diese ganze empirische Wirklichkeit für eine bloße Täuschung zu erklären und nach wie vor das wahre Wesen der Welt in dem Bilde zu erblicken, das die Metaphysik von ihr entworfen, oder sein metaphysisches Weltbild an der Hand der Erfahrung zu korrigieren und umzugestalten. Er tut aber weder das eine noch das andere mit Entschlossenheit, sondern versucht vielmehr, das metaphysische Weltbild festzuhalten und mit ihm die Tatsachen der Erfahrung unter Schonung ihres eigentümlichen Charakters zu vereinigen — ein Versuch, der an sich ebenso unmöglich wie für Spinozas Philosophie charakteristisch ist, der notwendig scheitern, zugleich aber sein bisher so kristallklares System mit Dunkelheiten und Widersprüchen erfüllen mußte. Zu dem scharfen, klaren, vor keiner Konsequenz zurückschreckenden Denken, das wir bisher an ihm bewundern konnten, tritt nunmehr als Ergänzung ein tiefer, mystischer Zug: Spinoza, der Klassiker des Rationalismus, ist zugleich ein Mystiker, sein System eine merkwürdige Verbindung von Rationalismus und Mystizismus.

Die Begriffe, die bei dem Versuche, beiden Weltbildern, dem metaphysisch-idealen und dem empirisch-realen, zugleich gerecht zu werden, sie beide auseinander zu halten und doch wieder miteinander zu vereinigen, eine Hauptrolle spielen, sind die der Essenz (essentia) und der Existenz (existentia), der Wesenheit und der Wirklichkeit. Diese beiden Begriffe sind bei Gott, der allumfassenden ewigen Substanz, identisch, seine Essenz schließt seine Existenz ein, ebendeshalb existiert er notwendig, ist er causa sui, Ursache seiner selbst. Bei den endlichen Dingen treten sie dagegen auseinander, bei ihnen schließt die Essenz die Existenz nicht ein: diese folgt nicht aus jener, ist nicht mit ihr von selbst gegeben, sondern kommt, sofern sie vorhanden ist, zu ihr als ein Zweites hinzu. Nicht jedes Ding, dessen Essenz in Gott enthalten ist, ist darum auch schon wirklich, sondern Gott muß ihm weiter erst durch den Lauf der Dinge zur

Wirklichkeit verhelfen. Und wenn nun diese Wirklichkeit durch den Lauf der Dinge herbeigeführt, die Existenz zur Essenz hinzugefügt wird, so gleicht das nunmehr verwirklichte, das existenzielle Ding, obwohl es die Verwirklichung des idealen, essenziellen Dinges darstellt, dem letzteren doch nicht in allen Stücken. Es ist zeitlich, während jenes unzeitlich, ewig ist, es entsteht in der Zeit, entwickelt seine Zustände im Lauf der Zeit, ist dem Wechsel und der Unruhe der Zeit unterworfen.

Damit hängt zusammen, daß — so wenigstens glaube ich die dunklen Ausführungen Spinozas über Essenz und Existenz auslegen zu müssen — nur die Essenzen mit logischer Notwendigkeit aus dem Wesen Gottes folgen, während bei den durch den Naturlauf hervorgebrachten Existenzen der zeitliche Kausalzusammenhang an die Stelle der logischen Abhängigkeit tritt, und daß sich, nach einigen Äußerungen Spinozas zu schließen, die Lehre, der zufolge Gott von den endlichen Modis nur die entferntere Ursache ist (s. oben S. 26), auf dieselben nur als Existenzen bezieht, während die Essenzen auch der endlichen Modi unmittelbar aus den unendlichen Attributen folgen. Durch alle diese Verschiedenheiten treten die existierenden Dinge in einen derartigen Gegensatz zu den Essenzen und dem ewigen Wesen Gottes, daß es fraglich erscheint, ob sie überhaupt noch als in Gott seiend aufgefaßt werden können. Soll das der Fall sein, wie es Spinozas Meinung tatsächlich ist, so sind sie jedenfalls in anderer Weise in ihm enthalten, als die an seinem Wesen unmittelbar teilnehmenden Essenzen. Sie stellen dann gleichsam in ihm eine tiefere oder äußere, vom Mittelpunkt seines Wesens weiter abstehende Schicht dar, eine Schicht, die, daran kann kein Zweifel sein, unvollkommener ist als das Reich der Essenzen.

In der Weltordnung selbst muß es begründet sein, daß für die Essenzen der endlichen Modi das Wirklichwerden zugleich ein Unvollkommenwerden bedeutet; die existierenden Dinge stellen zwar die Essenzen wirklich dar, aber zugleich in unvollkommener, zeitlicher, veränderlicher, man könnte sagen, in verzerrter Form, ähnlich wie bei Plato die Sinnendinge nur die unvollkommenen Abbilder der übersinnlichen Urbilder, der ewigen Ideen, sind.

Vom Standpunkt dieser Unterscheidung aus betrachtet erscheint die Welt, wie sie die Metaphysik schilderte, als ein Ideal, dem die empirische Wirklichkeit nicht entspricht, als eine jenseitige, ideale, höhere Welt, in der die Dinge zwar ihrer Essenz nach wurzeln, von der sie aber ihrer Existenz nach geschieden sind. In dieser Lage

befindet sich auch der Mensch, der als ein zeitliches, in den Weltlauf verstricktes und von ihm abhängiges Ding nur die unvollkommene Darstellung seines wahren, ewigen, in Gott unmittelbar enthaltenen Wesens ist, zugleich aber doch durch seine Essenz mit Gott zusammenhängt. —

Aus dieser Unterscheidung von Essenz und Existenz gewinnt Spinoza nun auch die praktisch-sittliche Aufgabe, die er dem Menschen stellt. So wie der Mensch in Wirklichkeit ist, soll er nicht bleiben. Aus einer unvollkommenen und veränderlichen Verwirklichung seines Wesens soll er sich zu einer vollkommenen und unveränderlichen Darstellung desselben machen. Er soll seine Existenz in Übereinstimmung mit seiner Essenz bringen, sich aus dem Wechsel und der Unruhe des zeitlichen Daseins in das Reich des ewigen Seins flüchten, das seine eigentliche Heimat ist und an dessen Ewigkeit und Unveränderlichkeit er als ein in Gott unmittelbar enthaltener ideal-realer Modus teilzunehmen berufen ist. Man kann kaum umhin, die Essenzen- und Existenzenlehre Spinozas im Sinne der emanatistischen Theorien zu interpretieren, die in der neuplatonischen Philosophie, im Mittelalter und in den Systemen der Renaissance eine so große Rolle spielen. So aufgefaßt erscheint dann die Welt der endlichen Dinge als gott-emaniert (aus Gott hervorgegangen, herausgequollen), zugleich aber als gottentfremdet; die Ethik Spinozas aber erscheint dann als eine Heils- oder Erlösungslehre, die den Weg zeigen will, der zur Wiedervereinigung mit Gott führt. Das Mittel, dessen sich der Mensch bedienen muß, um diese Wiedervereinigung zu erlangen, ist die Erkenntnis.

Drei Erkenntnisarten oder -stufen unterscheidet Spinoza; die erste und unterste bildet die sinnliche Erkenntnis (imaginatio). Sie besitzt der Mensch, insofern er ein Teil der Natur, ein veränderliches, durch die anderen Dinge bestimmtes und von ihnen und ihren Veränderungen abhängiges Ding ist. Sie ist nicht rein subjektiv, aber das wahre Wesen der Dinge zeigt sie uns nicht. Und so erkennt der Mensch, sofern er sich nur dieser Erkenntnisart bedient, auch nicht sein eigenes wahres Wesen, weder das seines Körpers noch das seiner Seele. Daher fehlt bei ihr auch die Einsicht in den notwendigen Zusammenhang der Dinge. Wir fassen ihr zufolge die Erscheinungen nur empirisch, d. h. nur so auf, wie sie sich „nach der gemeinen Ordnung" der Natur (ex communi naturae ordine) darstellen. Diese Erkenntnis ist verworren und unzureichend (inadäquat), eine solche, von der der Mensch nicht die ganze, sondern nur die partielle Ursache

ist, d. h. die nur zum Teil durch seine eigene Natur, zum anderen aber durch die auf ihn einwirkenden Dinge bestimmt ist, durch die sie fortwährend verändert wird: sie ist also unbeständig, wie das Sein unbeständig ist, dem sie entspricht. Aus ihr gehen die Leidenschaften hervor, die den Menschen quälen und in Unruhe versetzen.

Die zweite Stufe der Erkenntnis ist die vernünftige Erkenntnis (ratio), welche vernünftige, klare und deutliche Ideen enthält. Ihre eigentliche Natur und Stellung ist aus dem, was Spinoza über sie sagt, nicht mit Sicherheit zu erkennen; klar scheint nur, daß sie eine mittlere Stufe darstellen soll zwischen der untersten und der höchsten Erkenntnisart. Das, was allen Dingen gemeinsam und dabei auf gleiche Weise im Teil wie im Ganzen enthalten ist, sagt Spinoza, kann nicht anders als in zureichender Weise (adäquat) aufgefaßt werden. Dazu gehört die unendliche Ausdehnung, an der alle Körper teilhaben, das unendliche Denken, das sich in jedem einzelnen Gedanken darstellt, sowie Gott selbst, dessen Modi alle Dinge sind und der in jedem Dinge enthalten ist: — also die Substanz und ihre Attribute. Diese Gemeinschaftsbegriffe sind wohl zu unterscheiden von den Allgemeinbegriffen, wie Steinheit, Pferdheit, Zweck usw., die nach Spinoza verworrene, aus der imaginatio stammende Ideen sind. Wie wir zu den Gemeinschaftsbegriffen gelangen, darüber hat er sich nicht geäußert. Daß sie aus der Erfahrung abstrahiert werden, wie man zunächst annehmen möchte, geht doch nicht an, weil sie dann nicht Vernunftbegriffe und nicht adäquat sein würden. Vielleicht darf man es als die Ansicht Spinozas bezeichnen, daß die Erfahrung die in dem unvollkommenen Zustande, in welchem wir uns befinden, unentbehrliche Veranlassung darstellt, die in unserer Vernunft begründeten Begriffe hervortreten zu lassen, während sie auf einer höheren Stufe unabhängig von allen Erfahrungen von der Vernunft selbst hervorgebracht werden. Hiermit würde alsdann zugleich angegeben sein, wodurch sich die zweite Erkenntnisart von der inhaltlich von ihr eigentlich nicht verschiedenen dritten und höchsten, der intuitiven Erkenntnis (scientia intuitiva), unterscheidet, die uns eine unmittelbare Einsicht in das ewige Wesen Gottes gewährt und alle Dinge in ihrer wahren Wesenheit als in Gott enthalten und aus seinem Wesen mit Notwendigkeit folgend zeigt, sie also mit höchster Gewißheit und unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) erfaßt, erschaut. Der Besitz dieser höchsten Erkenntnis vereinigt uns mit Gott, wir erfassen uns selbst als in Gott unmittelbar

enthalten, nehmen teil an seinem unveränderlichen Wesen und an der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt (amor Dei intellectualis): ein verklärter, seliger Zustand der Gottgemeinschaft. Wie freilich dieses mystische Ziel von dem unvollkommenen Zustande aus, in dem wir uns befinden, erreicht werden kann, da doch der Besitz der höchsten Erkenntnis den vollkommenen Zustand, der durch sie erlangt werden soll, schon vorauszusetzen scheint, das hat Spinoza nicht gezeigt. Liegt es in der Weltordnung begründet, daß die in Gott wurzelnden Dinge in ein zeitliches, unvollkommenes Dasein übergehen, so scheint doch zu folgen, daß der dadurch geschaffene Gegensatz auch nicht aufgehoben, am allerwenigsten aber durch die Dinge aus eigener Kraft beseitigt werden kann.

Noch komplizierter gestaltet sich die ohnehin schon recht komplizierte Heilslehre dadurch, daß Spinoza noch einen weiteren Bestandteil, die Affektenlehre in sie hinein verwoben und dieselbe einerseits mit der bisherigen intellektualistischen Psychologie — die Seele Idee des Körpers, ihre Grundfunktion das Erkennen — in Zusammenhang gebracht, anderseits auf eine (im 3. und 4. Buch der Ethik enthaltene) dem Geiste seines Systems im Grunde fremde voluntaristische Psychologie — das Wesen des Menschen Wille zum Leben, das Wollen oder Begehren die Grundfunktion der Seele — gestützt hat. Doch verbietet der mir zur Verfügung stehende Raum, auf die eigenartige Ausprägung, welche die Heilslehre auf der voluntaristischen Grundlage gefunden hat, einzugehen. Ich beschränke mich auf die Bemerkung, daß sich die Unmöglichkeit, die der ganzen Heilslehre entgegensteht, hier in anderer Form wiederholt: die Unabhängigkeit von allen äußeren Einflüssen, die Spinoza hier als Endziel des Strebens des Menschen hinstellt, kann ein in den Naturlauf verflochtenes, durch ihn bedingtes und von ihm abhängiges Geschöpf nie erreichen.

II. Der Empirismus von Bacon bis Locke.

1. Francis Bacon (Lord Baco de Verulam) 1561—1626.

Geboren in London als jüngerer Sohn des Großsiegelbewahrers Nic. Bacon schlug er die juristische Karriere ein, trat 1595 ins Parlament, erlangte, von Stufe zu Stufe steigend, 1618 die höchste Würde eines Lordkanzlers von England, wurde 1618 zum Baron von Verulam, 1621 zum Viscount von St. Albans erhoben, in demselben Jahre aber

gestürzt, indem ihn das Oberhaus wegen Bestechung im Amt anklagte und, auf sein Eingeständnis hin, verurteilte. Vom Könige begnadigt zog er sich ins Privatleben zurück und starb 1626 zu Highgate bei London, im Schlosse des Grafen Arundel.

Hauptschriften: Über (Würde und) Fortschritte der Wissenschaften, englisch 1605 in zwei, lateinisch 1623 in neun Büchern; Das Neue Organon 1621 (so genannt im Gegensatz zum alten, d. h. dem Organon des Aristoteles [seiner Logik], das für die mittelalterlich-scholastische Philosophie maßgebend war).

Die Werke herausgegeben von Ellis, Spedding und Heath, London 1857 (Briefe 1862—1872).

Wenngleich Bacon den Wert einer reinen und uninteressierten Erkenntnis (contemplatio) wohl zu würdigen weiß und sie prinzipiell höher stellt, als das Wissen, das praktische Zwecke verfolgt und um praktischer Ziele willen begehrt wird, so ist doch das Ziel, dem seine eigenen Bemühungen um die Förderung der Wissenschaft gelten, ein durchaus praktisches: die Beförderung und Steigerung menschlicher Wohlfahrt. Die Wissenschaft soll uns durch technische Leistungen, durch Entdeckungen und Erfindungen, in den Stand setzen, unser Leben angenehmer, leichter, genußreicher zu gestalten. Bacon hat selbst in einer Schrift (Nova Atlantis), die in mancher Hinsicht an das bekannte Buch Bellamys erinnert, die Dinge beschrieben, die eine auf gründlicher wissenschaftlicher Erkenntnis beruhende Technik, wie sie ihm als Ideal vorschwebt, leisten könnte: künstliche Früchte, neue Metalle, Regulierung des Wetters, Luftschiffe, unterseeische Fahrzeuge, eine Medizin, der fast nichts unmöglich ist und die das Leben in ungeahnter Weise zu verlängern vermag, — endlich auch das Perpetuum mobile. Es ist das Zeitalter der Erfindungen und Entdeckungen, das in Bacon seinen philosophischen Repräsentanten gefunden hat. — Um sich aber die Naturkräfte in dieser Weise dienstbar machen, sie beherrschen zu können, muß man sie kennen. Die Technik bedarf einer wissenschaftlichen Grundlage: Wissen ist Macht. Auch bisher hat man schon Erfindungen und Entdeckungen gemacht, aber sie stellen gelegentliche Glücksfälle, vereinzelte Treffer dar. In Zukunft sollen die wissenschaftlichen Entdeckungen nicht mehr vom Zufall abhängen, sondern methodisch, auf methodischer Grundlage erfolgen.

Für die Wissenschaft aber gibt es nur einen Weg, zu dem Ziel der völligen Erkenntnis der Naturkräfte, der Vorbedingung ihrer zweckentsprechenden Verwertung in der Technik, zu gelangen: die Erfahrung. Sie muß die Grundlage bilden, auf der sich, durch richtige methodische Verarbeitung des durch sie gelieferten

Materials hervorgebracht, die wissenschaftliche Erkenntnis aufbaut. Zweierlei also tut not: erstens die Erfahrung als Grundlage, zweitens die richtige Methode, um aus den Erfahrungen Wissenschaft zu machen. Gegen beide Forderungen hat die bisherige Forschung gefehlt. Statt die Natur zu befragen und unbefangen von ihr zu lernen, hat man die Erfahrung vernachlässigt, hat man durch allerhand erdichtete Begriffe die Dinge zu konstruieren versucht, mit Worten um die Dinge herumgeredet; und die Erfahrungen, die man gemacht hat, hat man mangels einer richtigen Methode nicht in richtiger Weise zu verwerten vermocht.

Bacon verlangt nun, daß man durch unbefangene Beobachtung, unterstützt durch das Experiment, die Tatsachen feststellen solle, statt sie durch vorgefaßte Begriffe zu verwirren; er verlangt, daß wir die Brille der Vorurteile ablegen sollen, durch die wir die Dinge anzusehen und zu verfälschen pflegen. Diese Vorurteile oder Idole (Trugbilder), wie sie Bacon nennt, sind verschiedener Art und verschiedenen Ursprunges. Zu einem Teil liegen sie in der allgemeinen menschlichen Natur begründet (Idole des Stammes, idola tribus), in der Unvollkommenheit unserer Sinnesorgane, in unserer instinktiven Neigung, Zwecke in der Natur anzunehmen, sowie der anderen, die Einfachheit für ein Kriterium der Wahrheit zu halten. Diese sind schwer zu beseitigen, müssen aber durch Hilfsmittel, wie Instrumente (Fernrohre u. dgl.) einerseits, durch kritische Besonnenheit anderseits, bekämpft werden. Zu einem anderen Teil ergeben sie sich aus der Individualität des einzelnen. In jedes Menschen Kopf spiegelt sich die Welt auf eine besondere Weise, die durch seine Eigenart, durch Erziehung und Gewöhnung bedingt ist. Bacon vergleicht diese Individualität einer dunklen Höhle und nennt daher die entsprechenden Vorurteile die Idole der Höhle (idola specus). Zu ihnen gehören auch die Überzeugungen, die durch Studium und Unterricht erweckt und befestigt werden: Aristoteles ist für viele die maßgebende und bestimmende Autorität. Andere Vorurteile werden durch die Sprache hervorgerufen, die für uns denkt. Worte üben eine ungeheure Herrschaft über die Menschen aus, die, wenn sie Worte hören, glauben, es müsse sich dabei doch auch etwas denken lassen. Nichtssagende Worte erhalten doch allmählich einen gewissen Marktwert, wie die Münzen, denen der offizielle Stempel einen bestimmten Kaufwert auf dem Markt gibt. Bacon nennt derartige Vorurteile daher die Idole des Marktes (idola fori). Er fordert, von den bloßen Worten, mit denen sich zwar

trefflich streiten läßt, die aber keine reelle Erkenntnis gewähren, zu den Dingen fortzugehen: Sachwissen soll an die Stelle des bloßen Wortwissens treten. Endlich sind es die philosophischen Systeme, die verschiedenen sich bekämpfenden philosophischen Schulen selbst, welche die Köpfe verwirren und mit vorgefaßten Meinungen anfüllen. Die kunstvoll aufgeführten, in sich methodisch zusammenhängenden Systeme erwecken den Anschein der Wahrheit, ähnlich wie uns eine in sich zusammenhängende dramatische Handlung, auf der Bühne vorgeführt, eine Wirklichkeit vortäuscht, die doch nicht vorhanden ist. Um dieser Ähnlichkeit willen nennt Bacon die durch die Philosophie selbst bewirkten Vorurteile die Idole des Theaters (idola theatri): die Begriffssysteme der scholastischen Philosophie sind Erdichtungen wie jene Theaterstücke. Insbesondere tadelt Bacon das Vorurteil, als könne man durch bloße Vernunft die Dinge erkennen, ebenso aber auch den Irrtum, als könne die bloße rohe Erfahrung, ohne methodische Verarbeitung, schon allgemeingültige Erkenntnis liefern. Für den schlimmsten aller aus der Philosophie entstandenen Irrtümer hält er aber den, daß man auch die Wahrheiten der Religion zum Gegenstande wissenschaftlicher Untersuchung oder Forschung glaubte machen zu können. Religion und Wissenschaft sind streng zu sondern. Die Wahrheiten der ersteren beruhen auf Offenbarung, man muß sie glauben und annehmen, auch wenn sie unbegreiflich und mit unserer Vernunft unvereinbar sind. Die wissenschaftlichen Wahrheiten müssen sich dagegen vor der Vernunft und der Erfahrung rechtfertigen. Theologie und Wissenschaft sind grundverschiedene Dinge, eine Vermischung beider ergibt nach Bacon eine phantastische Wissenschaft und eine ketzerische Religion.

Von allen solchen Vorurteilen muß man sich also frei machen, muß von den Dingen nicht mehr erwarten, als sie geben können, muß die Tatsachen der Erfahrung unbedingt respektieren. Was nun die Methode anlangt, mit deren Hilfe aus der Erfahrung allgemeingültige Erkenntnisse gewonnen werden sollen, so kann sie — und dies mit großer Entschiedenheit betont zu haben, ist Bacons eigentümliches und großes Verdienst — nur die einer wissenschaftlichen Induktion sein.

Aber mit diesem Hinweis auf die Notwendigkeit der Anwendung einer wissenschaftlichen Induktionsmethode und seiner Aufforderung, sich von der Scholastik zu emanzipieren, ist auch das Verdienst Bacons im wesentlichen erschöpft; seine Methode der Induktion selbst, die

er an die Stelle der alten aristotelischen (Verallgemeinerung auf Grund einfacher Aufzählung der gleichen Einzelfälle) setzen will, und deren Wert und Fruchtbarkeit er sich in langatmigen und ermüdenden Auseinandersetzungen darzulegen bemüht, ist recht mangelhaft und konnte das nicht leisten, was sie nach Bacon leisten sollte; ein näheres Eingehen auf sie erscheint daher nicht nötig. Ein Hauptmangel seines ganzen Verfahrens mag indes noch hervorgehoben werden: die Vernachlässigung der Mathematik. Infolge dieses Mangels sind ihm positive Leistungen auf dem Gebiete der Naturerkenntnis versagt geblieben. Hat ihn doch dieser Mangel gegen die wirklichen naturwissenschaftlichen Errungenschaften seiner Zeit blind gemacht, hat er ihn doch verleitet, in dem Koppernikanischen System ein bloßes der Vorliebe für Einfachheit und leichte Erklärbarkeit entsprungenes Vorurteil zu sehen! Da sah der mathematisch geschulte Descartes schärfer; er, der Rationalist, hat sich um die Naturerkenntnis größere Verdienste erworben, als der Empirist Bacon. Die Naturwissenschaft ist denn auch die Wege, die Bacon ihr in seinem Neuen Organon weisen wollte, von dem Grundprinzip der Erfahrung und Induktion abgesehen, nicht gegangen, und sie hat wohl daran getan.

2. John Locke 1632—1704.

Zu Wrington bei Bristol 1632 geboren, studierte er zuerst Naturwissenschaften und Medizin, ward dann aber durch Descartes' Schriften für die Philosophie gewonnen. Die äußere Gestaltung seines Lebens ward zum großen Teil durch sein Verhältnis zum Grafen Shaftesbury bestimmt, in dessen Hause er lange Jahre als Freund und Arzt lebte, und dessen Sohn er erzog. Er folgte ihm in die Verbannung, lebte eine Reihe von Jahren in Frankreich, Deutschland und Holland, kehrte 1688, als Wilhelm von Oranien den englischen Thron bestieg, nach England zurück und bekleidete einige Jahre mehrere Staatsämter. Er starb in Oates in der Grafschaft Essex.

Hauptschrift: Versuch über den menschlichen Verstand (An essay concerning human understanding; beste Ausgabe von A. Campbell Fraser, Oxford 1894).

Die Werke London 1853, die philosophischen Werke (herausg. v. St. John) London 1854 (auch in Bohns Standard Library).

Locke kann insofern der Systematiker des Empirismus genannt werden, als er den empirischen Ursprung unserer gesamten Erkenntnis, den Bacon einfach voraussetzte, durch systematische erkenntnistheoretische Untersuchungen zu begründen versuchte. Die Ausführung dieses Unternehmens ließ nun aber zugleich die Ein-

seitigkeit des Empirismus deutlich zutage treten: Locke sah sich genötigt, seinen Empirismus durch rationalistische Elemente zu ergänzen und zu modifizieren. Indem er schließlich die Möglichkeit von Erkenntnissen, die unabhängig von der Erfahrung gelten, neben solchen, die von der Erfahrung abhängig sind, anerkennt, bahnt er bereits den Ausgleich zwischen den einseitigen Standpunkten des Rationalismus und Empirismus an, der im 18. Jahrhundert durch Leibniz und Hume vornehmlich vollzogen ward. So stellt er das Übergangsglied zwischen dem älteren Empirismus und der Philosophie des 18. Jahrhunderts dar.

a) Die theoretische Philosophie.

Lockes theoretische Philosophie bedeutet im wesentlichen eine erkenntnistheoretische Untersuchung über die Entstehung, die Gültigkeit und die Grenzen des Erkennens, geführt auf der Grundlage psychologischer Betrachtungen. Ehe man sich, meint er, an die Lösung der schwierigen Fragen mache, die uns die Welt aufgibt, müsse man das Werkzeug, dessen wir uns bedienen, das Erkennen, untersuchen, um festzustellen, für welche Aufgaben es tauglich ist und für welche nicht. Man bedarf einer solchen Untersuchung aber auch, um dem Skeptizismus, der die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt in Zweifel zieht, entgegentreten zu können. Wie, fragen wir also, kommt die Erkenntnis zustande, welchen Geltungswert besitzt sie und welches sind ihre Grenzen?

α) Die Entstehung der Erkenntnis. Die einfachen und die komplexen Vorstellungen (Ideen).

Mit großer Entschiedenheit wendet sich Locke in der Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis gegen den Rationalismus und seine Annahme angeborener Vorstellungen. Solche Vorstellungen gibt es nicht, wie sich leicht zeigen läßt. Wenn man die allgemeine Zustimmung, die gewisse allgemeine Sätze finden, als Beweis für ihr Angeborensein angeführt hat, so läßt sich dieselbe auch auf andere Weise, durch die gleichen Erfahrungen, welche die einzelnen machen, erklären; sie beweist also nichts. Sie ist aber nicht einmal in dem Maße vorhanden, in dem sie vorausgesetzt wird: die höchsten und allgemeinsten Grundsätze, z. B. der Satz vom Widerspruch, bleiben den meisten Menschen vollkommen unbekannt. Man darf auch nicht sagen, daß sie ihnen nur nicht bewußt würden, aber als unbewußte, ihr Denken regierende Grundsätze ihnen angeboren seien, denn im Bewußtsein sein und im Geiste sein bedeutet nach Locke ein und dasselbe. Auch pflegen diese Grundsätze, sofern sie uns überhaupt zum Bewußtsein kommen, erst sehr spät darin aufzutauchen, während wir doch, wenn sie angeboren wären, erwarten müßten, sie zuerst hervortreten zu sehen. Ein Kind weiß aber viel eher, daß eine Rute keine Kirsche ist, als daß A nicht gleich Nicht-A ist. Nicht dieser Satz selbst, sondern nur die Fähigkeit, ihn zu bilden und einzusehen, kann daher angeboren sein: in diesem Sinne sind dann aber alle Sätze, die wir jemals bilden, alle Inhalte, die in unserem Bewußtsein auftauchen, angeboren, denn wir würden jene Sätze nicht gebildet, diese Inhalte nicht gehabt haben, wenn wir nicht die Fähigkeit dazu besessen hätten. Eine besondere Art von Angeborensein, die einzelnen Erkenntnissen als ein spezieller Vorzug zukäme und sie über die anderen erhöbe, gibt es nicht: auch die Gottes- und Substanzidee sind nicht angeboren.

Locke hat darin recht, daß es — was Descartes aber auch gar nicht behauptet hatte — ein psychologisches Apriori im Sinne angeborener Ideen, die sich als ein fertiger Besitz von Anbeginn der Existenz an im Bewußtsein vorfänden, nicht gibt. Angeboren aber ist sich der Geist selbst mit allen in seiner Organisation begründeten Fähigkeiten, ohne die er die Erfahrungen gar nicht machen könnte, denen er sein Wissen ausschließlich verdanken soll. Zu dieser Organisation gehören auch die Denkgesetze, die sich in unserem Denken beständig geltend machen, wenn sie auch, auf Formeln gebracht, und als Inhalte von Urteilen gedacht, in unserem Bewußtsein neben die anderen Urteile treten, die doch von ihnen abhängig sind. Und die erkenntnistheoretische Unterscheidung von denknotwendigen und als solche der Bestätigung durch die Erfahrung nicht bedürfenden Erkenntnissen, und von solchen, deren Geltung von der Erfahrung abhängt, die Locke selbst an späterer Stelle als zu Recht bestehend anerkennt, wird durch seine Kritik des Rationalismus gar nicht getroffen.

Die positive Antwort nun, die Locke auf die Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen gibt, ist: alle unsere Vorstellungen stammen ohne Ausnahme aus der Erfahrung. Der Geist, der noch keine Erfahrungen gemacht hat, gleicht einem gänzlich leeren, unbeschriebenen Blatt Papier: die Erfahrung ist es, die dieses Blatt Papier allmählich mit Schriftzügen bedeckt. Es ist aber eine doppelte Erfahrung zu unterscheiden, eine äußere, durch den „äußeren Sinn"

(external sense) vermittelte: die *Sensation*, und eine innere, durch den „inneren Sinn“ (internal sense, das Selbstbewußtsein) vermittelte: die *Reflexion*. Die äußere Erfauhrng unterrichtet uns über die äußeren Dinge, d. h. die Gegenstände unserer sinnlichen Wahrnehmung, der innere Sinn macht uns mit unseren eigenen seelischen Zuständen bekannt. Die Seele muß aber nicht immer Wahrnehmungen oder Zustände haben, sie muß, in Descartes' Sprechweise, nicht immer denken; im tiefen, traumlosen Schlaf ist sie ohne alle Gedanken, ohne alles Bewußtsein. Von den beiden Quellen, aus denen die Erfahrung fließt, nimmt der äußere Sinn insofern eine gewisse Vorzugsstellung ein, als, wenn durch ihn der leere Raum der Seele nicht mit Inhalt erfüllt wird, der innere Sinn nichts vorfindet, woran er sich betätigen könnte. Anderseits werden die vom äußeren Sinn übermittelten Inhalte doch nur dadurch Inhalte für uns, daß sie der innere Sinn erfaßt, d. h. daß wir uns ihrer bewußt sind, so daß der innere Sinn auch wieder die Voraussetzung des Funktionierens des äußeren Sinnes ist. Die primitiven, durch äußeren und inneren Sinn vermittelten Bewußtseinsinhalte, welche die Grundlage aller unserer Erkenntnis bilden, bezeichnet Locke als Vorstellungen oder Ideen (ideas), und zwar sind sie *einfache* Vorstellungen (simple ideas) zum Unterschiede von den *komplexen* Vorstellungen (complex ideas), die dann der Geist weiter aus ihnen bildet. Diese einfachen Ideen zerfallen in vier Klassen: 1. solche, die uns durch nur *eine* Form des äußeren Sinnes zukommen, wie Farben (Gesichtssinn), Töne (Gehörssinn), Gerüche und Geschmäcke, Hitze und Kälte, Festigkeit (solidity), also die Qualitäten unserer Sinnesempfindungen, 2. solche, die uns durch *mehrere* äußere Sinne zugleich übermittelt werden können, wie Ausdehnung und Gestalt, Ruhe und Bewegung der Körper, die wir sowohl durch die Augen als durch den Tastsinn wahrnehmen können, 3. solche, die durch den *inneren Sinn allein* vermittelt werden: die Weisen des Selbstbewußtseins, das Wahrnehmen, Denken, Fühlen und Wollen, 4. solche, die wir *sowohl* dem äußeren *wie* dem inneren Sinn verdanken, wie Lust oder Vergnügen, Schmerz oder Unbehagen, Kraft (Krafttätigkeit), Existenz, Einheit.

Diese einfachen Ideen bilden nun das Material, die Grundbestandteile unserer gesamten Erkenntnis, ähnlich wie die Buchstaben des Alphabets die Grundbestandteile der ganzen Sprache ausmachen. Aus ihnen bildet der Geist, indem er sie in verschiedener Weise

kombiniert, die komplexen Vorstellungen, d. h. Vorstellungen zusammengesetzter Art, Allgemeinbegriffe und Beziehungsvorstellungen. Zu dem Zwecke muß er verschiedene, in seiner Organisation begründet liegende Vermögen ins Spiel setzen, die Fähigkeit, Vorstellungen festzuhalten und die Aufmerksamkeit auf sie zu konzentrieren, sie im Gedächtnis aufzubewahren und sie zu reproduzieren, die Fähigkeit des Vergleichens und Unterscheidens, des Verbindens und Abstrahierens, sowie die des Namengebens.

β) Der Geltungswert der Erkenntnis. Die Kriterien der Wahrheit und Gewißheit.

Nachdem Locke festgestellt hat, wie die Vorstellungen, die einfachen und die zusammengesetzten, in uns entstehen, wirft er die Frage nach dem Erkenntniswert auf, der ihnen zukommt. Was zunächst die *einfachen* Vorstellungen betrifft, so lautet seine Antwort hinsichtlich derjenigen, die der innere Sinn vermittelt, daß sie unzweifelhaft in Wirklichkeit so beschaffen sind, wie sie sich in unserem Bewußtsein darstellen. Das heißt, wir erfassen uns im Selbstbewußtsein so, wie wir wirklich beschaffen sind; alle die Zustände, deren wir uns bewußt sind, haben wir wirklich. Nach dem oben über das Selbstbewußtsein Bemerkten sind also auch die Vorstellungen, die durch den äußeren Sinn vermittelt und von uns auf äußere Gegenstände bezogen werden, als Inhalte unseres eigenen Bewußtseins unzweifelhaft wirklich; es kann kein Zweifel daran sein, daß ich, wenn ich einen grünen Gegenstand sehe, die Empfindung des Grünen wirklich habe, das Grün also als Inhalt meines Bewußtseins wirklich vorhanden ist. Fraglich kann nur sein, ob dieser Empfindungsinhalt objektive Gültigkeit in Anspruch nehmen kann, d. h. ob ich durch ihn eine wirkliche Eigenschaft eines wirklichen (an sich existierenden) Dinges erkenne. Locke verneint das. Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Wärme und Kälte sind nach ihm lediglich *subjektiv*, d. h. bloße Vorstellungen in uns, nicht Eigenschaften der Dinge selbst. Diese sind an sich weder farbig, noch tönen sie, usw. usw., sondern sie rufen nur, indem sie auf uns einwirken, in uns die Eindrücke des Blauen oder Roten, des Warmen oder Kalten usw. hervor. Dagegen sind Festigkeit (solidity), Ausdehnung und Figur, Ruhe und Bewegung Eigenschaften, welche die Dinge selbst wirklich haben, die also objektive Wirklichkeit besitzen, ebenso Raum, Zeit und Zahl. Es gibt mithin nach Locke außerhalb des erkennenden

Bewußtseins eine wirkliche Welt materieller, verschieden gestalteter, im Raum befindlicher und sich im Raum bewegender Dinge, die, indem sie unsere Sinne reizen, in uns den Schein einer farbigen, tönenden usw. Wirklichkeit hervorrufen. Der Standpunkt Lockes deckt sich im großen und ganzen mit demjenigen unserer heutigen Naturwissenschaft, die auch, soweit sie atomistisch denkt, die Erscheinung der farbenglänzenden, tönenden, riechenden und schmeckenden Wirklichkeit in uns auf Atombewegungen zurückführt. Die den Dingen wirklich zukommenden Eigenschaften nennt Locke primäre, die ihnen von uns mit Unrecht beigelegten sekundäre Qualitäten (primary qualities, secondary qualities). Nicht ganz eindeutig ist sein Standpunkt in bezug auf den Begriff der Kraft. Er unterscheidet eine aktive und eine passive Kraft, d. h. die Fähigkeit, Wirkungen auszuüben, und die, solche zu erleiden. Die letztere kommt den Dingen unzweifelhaft zu; ob auch die erstere, erscheint fraglich; jedenfalls ist die Vorstellung der Kraft mit Gewißheit nur aus dem Selbstbewußtsein zu schöpfen.

Von den Erörterungen, die sich auf den Geltungswert der komplexen Vorstellungen beziehen, darf vornehmlich die über den Begriff der Substanz noch Erwähnung beanspruchen. Dieser Begriff ist nach Locke weder eine angeborene Idee, noch eine Tatsache der unmittelbaren Erfahrung, sondern ein Produkt unseres Denkens: wir fassen eine Anzahl gegebener Eigenschaften (z. B. etwa Farbe, Figur, Festigkeit) zu einem Ganzen zusammen und legen ihnen ein Etwas — eben die Substanz — als Substrat (Unterlage) unter. Locke zieht indes die objektive Gültigkeit des Substanzbegriffes nicht in Frage, d. h. er bezweifelt nicht, daß es Substanzen gibt, wohl aber leugnet er, daß wir erkennen können, was die Substanz ist. Daher läßt sich auch nicht feststellen, ob es geistige Substanzen gibt; es bleibt denkbar, daß Denken, Bewußtsein eine Eigenschaft einer körperlichen Substanz ist. Ebenso ist es denkbar, daß dem Ich mehrere Substanzen zugrunde liegen, und daß in einer Substanz mehrere Personen enthalten sind. — Auf dem Substanzbegriff beruht auch die Gottesvorstellung, die eine Substanz bedeutet, auf die eine Anzahl Vollkommenheiten ausdrückende und bis zum Unendlichen gesteigerte Bestimmtheiten nebst der des Daseins bezogen sind. — Unter Kausalität versteht Locke das Verhältnis von Ursache und Wirkung, wobei Ursache dasjenige bedeutet, was hervorbringt, und Wirkung dasjenige, was hervorgebracht wird. Wird durch die Ursache eine Substanz neu hervorgebracht, so ist das Verursachte eine Schöpfung. Da Locke die Anwendung des Kausalitätsbegriffes auf die Dinge nicht beanstandet, so muß den Körpern doch auch eine aktive Kraft innewohnen.

Wichtiger noch als die bisherigen Erörterungen sind die in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie meist viel zu stiefmütterlich behandelten, im vierten Buche des Lockeschen Werkes enthaltenen Untersuchungen über die Kriterien der Wahrheit und Gewißheit. Vorstellungen, sagt Locke, sind als solche weder wahr noch falsch: Wahrheit und das Gegenteil von Wahrheit kommt erst dem Urteil zu, in welchem wir Vorstellungen aufeinander beziehen. Die Vorstellung Grün ist, wie sie ist, weder wahr noch falsch; das Urteil aber: das Grün, das ich wahrnehme, sei eine wirkliche Eigenschaft eines äußeren Dinges, ist falsch, weil Grün eben nur der subjektive Eindruck ist, den das „grüne" Ding auf mich macht. Das einzige Kriterium, dessen wir uns zur Feststellung der Wahrheit oder Unwahrheit von Urteilen bedienen können, ist die Übereinstimmung oder der Widerstreit der Vorstellungen selbst, da wir die Vorstellungen, durch die wir die Dinge erkennen, nicht mit den Dingen selbst, in die wir ja nicht hineinschlüpfen können, zu vergleichen vermögen. Aber nicht bei allen Urteilen läßt sich absolute Gewißheit und unbedingte Allgemeingültigkeit erzielen. Locke unterscheidet in dieser Beziehung vier Arten von Urteilen: 1. solche, in denen Subjekt und Prädikat identisch sind: tautologische Sätze (A ist A); 2. solche, die eine logische Beziehung zwischen nichtidentischen Vorstellungen herstellen: demonstrative Sätze, wie die mathematischen, z. B. der Satz, daß die Winkel im Dreieck gleich zwei Rechten sind. Auch die Sätze der Moral hält Locke für demonstrierbar; 3. solche, die eine Koexistenz oder „notwendige Verknüpfung" enthalten, wie der Satz, der die gelbe Farbe des Goldes mit seiner Unverbrennbarkeit und Schmelzbarkeit verknüpft; 4. solche, die eine Existenz aussagen, wie der Satz: Gott existiert. — Von diesen Arten von Urteilen sind die identischen Sätze absolut wahr und besitzen intuitive Gewißheit; sie sind aber zugleich ebenso nichtssagend, als sie wahr sind. Die der zweiten Klasse (es sind die Urteile, die Kant später als synthetische Urteile a priori bezeichnet hat) sind gleichfalls absolut wahr und gewiß; ihre Gewißheit ist eine demonstrative. Ihre Geltung ist unabhängig von aller Erfahrung und der realen Existenz der in ihnen gedachten Gegenstände: die Dreieckssätze gelten, auch wenn es kein wirkliches, sondern nur vorgestelltes

Dreiecke gibt. Die Urteile der dritten Klasse (Kants synthetische Urteile a posteriori) können dagegen auf den Rang notwendiger und allgemeingültiger Wahrheiten keinen Anspruch machen; das Wissen, das sie enthalten, ist ein sensitives. Die Erfahrung lehrt uns die in ihnen ausgesprochene Verknüpfung von Merkmalen. Sie lehrt sie aber nur als eine tatsächliche; absolut allgemeingültige Sätze lassen sich aus der Erfahrung nicht gewinnen. Daher ist die Naturwissenschaft keine demonstrierbare Wissenschaft; unsere Überzeugung von der Allgemeingültigkeit und Konstanz der Naturgesetze hat mehr den Charakter eines Glaubens. Daß alsdann auch alle Kausalitätsverhältnisse lediglich erfahrungsmäßige, nicht absolut allgemeingültige Feststellungen bedeuten, hat Locke zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist aber eine Konsequenz, die aus seinen Voraussetzungen unweigerlich folgt und später von Hume auch mit Entschiedenheit gezogen worden ist. Für uns bleibt der Zusammenhang der Tatsachen ein bloß empirisch konstatierbarer, unser Wissen von ihm ein solches, das nur Wahrscheinlichkeitswert besitzt. Anders liegt die Sache vielleicht für einen die Dinge vollständig und bis auf den Grund durchschauenden allwissenden Geist.

Die Urteile der vierten Klasse endlich, die Existenzialsätze, besitzen eine je nach dem Gegenstand, von dem sie die Existenz aussagen, verschiedene Gewißheit. Unmittelbar und intuitiv gewiß ist die eigene Existenz, demonstrierbar ist nach Locke die Existenz Gottes, obwohl der Beweis, den er versucht, nicht eben geeignet ist, diese Behauptung zu unterstützen. Er geht von der Existenz des eigenen Ich aus, die einen Anfang genommen hat und daher eine Ursache gehabt haben muß. Da dasselbe von allen anderen endlichen Wesen gilt, die als nächste Ursachen des eigenen Ich angeführt werden könnten, so muß es ein unendliches Wesen als letzte Ursache aller endlichen Wesen geben; dieses aber muß ein denkendes Wesen, ein Gott sein, da wir selbst denkende Wesen sind, Denkendes aber nicht aus Nichtdenkendem hervorgehen kann. Unterstützt wird diese Argumentation weiter durch die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt, die auf eine einheitliche und intelligente Ursache hinweist. — Die Existenz von Dingen außer uns kann dagegen nach Locke nicht streng bewiesen werden. Doch zwingt uns der gesunde Menschenverstand, gestützt auf den Zwang, dem wir bei dem Entstehen, der Ordnung und dem Wechsel unserer sinnlichen Wahrnehmungen unterworfen sind, solche Dinge anzunehmen, an ihre Existenz zu glauben. Von ihnen dürfen wir dann so viel mit unbedingter Gewißheit behaupten, als die intuitiven und demonstrierbaren Erkenntnisse erlauben, alles übrige — das, was auf Erfahrung beruht — nur mit Wahrscheinlichkeit.

Endlich stellt Locke den Wahrheiten, die auf Vernunft und Erfahrung beruhen, noch diejenigen gegenüber, die auf Offenbarung beruhen und über unsere Vernunft hinausgehen. Auch von ihnen verlangt er jedoch, als Bedingung ihrer Anerkennung, daß sie mit der Vernunft wenigstens vereinbar sind. Anderenfalls würde auch die Berufung auf die Offenbarung unzulässig sein, da Widervernünftiges auch nicht geoffenbart werden kann.

Die Unterscheidung von vernunftnotwendigen, der Bestätigung durch die Erfahrung nicht bedürftigen Wahrheiten von absoluter Gewißheit, und von empirischen Wahrheiten von bloßem Wahrscheinlichkeitswert, bedeutet einen Bruch mit dem Prinzip des Empirismus, das den Ausgangspunkt des Lockeschen Unternehmens bildete: der einseitige Empirismus erweist sich als ebenso undurchführbar wie der einseitige Rationalismus. Daher die Bemühungen der Philosophen des 18. Jahrhunderts, zwischen beiden zu vermitteln, Bemühungen, die bei Leibniz und Hume am klarsten hervortreten.

b) Die praktische Philosophie.

Der Mensch besitzt so wenig angeborene moralische Ideen, als er angeborene Verstandesideen besitzt; angeboren sind nur die Triebe, die unser Handeln leiten. Der alles menschliche Handeln beherrschende, in unserer Natur selbst liegende Grundtrieb ist das Streben nach Glückseligkeit, nach Lust. Jede einzelne Handlung wird aber unmittelbar hervorgerufen durch eine vom Handelnden empfundene Unlust, die er, als dem Glückseligkeitstrieb widerstreitend, zu beseitigen und durch einen besseren Zustand zu ersetzen strebt. Einen moralischen Charakter erhält das Streben nach Glückseligkeit erst durch die Aufstellung von Geboten, mit denen es übereinstimmen soll. Solcher Gebote unterscheidet Locke drei: 1. Göttliche Gebote, uns als Gottes Wille verkündet. Sie zu erfüllen ist Pflicht, ihre Unterlassung oder Verletzung ist Sünde. 2. Die bürgerlichen Gesetze. Die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Handlungen mit ihnen ergibt die Begriffe der Unschuld und der Schuld. 3. Das Gesetz, das die öffentliche Meinung repräsentiert, welche Kritik übt und richtet. Was ihren Beifall findet, ist Tugend, was sie verurteilt, Laster. Nur durch die Vorteile aber, die aus

der Befolgung, und die Nachteile, die aus der Nichtbefolgung der Gebote dieser drei Autoritäten dem Handelnden erwachsen, also nur durch Belohnung und Strafe vermögen sie auf den Willen zu wirken. Unser Wille ist frei in dem Sinne, daß er, von äußerem Zwang unabhängig, durch vernünftige Einsicht und Überlegung zum Handeln bestimmt werden kann.

III. Die Gestaltung der Philosophie in dem Jahrhundert vor der Kritik der reinen Vernunft.[1])

Leibniz. — Berkeley. — Hume. — Der französische Sensualismus und Materialismus. — Wolff und die deutsche Aufklärung.

Allgemeiner Überblick.

In diesem Zeitraum werden nach den verschiedensten Richtungen hin die letzten Konsequenzen gezogen, die auf der Grundlage der bisher entwickelten philosophischen Anschauungen gezogen werden konnten und in gewissem Sinne auch gezogen werden mußten. Dadurch gelangt die durch Descartes und Bacon eingeleitete Bewegung zu einem gewissen — vorläufigen — Abschluß, über den erst die neuen, durch Kant in die Philosophie eingeführten Gesichtspunkte weiter hinausführten.

Ich gebe im folgenden einen Überblick über die verschiedenen, die Systeme dieses Zeitraumes kennzeichnenden und voneinander trennenden Tendenzen.

a) Die Einseitigkeit sowohl des Rationalismus als des Empirismus, die in der bisherigen Entwickelung der beiden Denkrichtungen deutlich zutage getreten war und schon bei Locke zu einem Versuche, sie miteinander zu verschmelzen, geführt hatte, ruft das Bestreben hervor, einen Ausgleich zwischen ihnen herbeizuführen, einen Kompromißstandpunkt zu begründen, der, die Einseitigkeit des extremen Rationalismus wie Empirismus gleichsehr vermeidend, die wahren Gedanken beider in sich vereinigt. Der Ausgleich vollzieht sich in der Weise, daß man anerkennt: es gibt sowohl Erkenntnisse, die als denknotwendige Wahrheiten eine von der Bestätigung durch die Erfahrung ganz unabhängige, unbedingte Geltung besitzen, als auch solche, die auf Erfahrung beruhen

1) Erste Auflage 1781.

und nur die Geltung besitzen, welche die Erfahrung ihnen zu erteilen vermag.

Leibniz und Hume sind die Hauptvertreter dieses übrigens auch den anderen Philosophen dieses Zeitraumes nicht fremden Standpunktes, und zwar macht ihn Leibniz vom Boden des Rationalismus aus und unter Überwiegen der rationalistischen Denkweise geltend, während bei Hume, der zu ihm vom Empirismus aus gelangt, die empiristische Denkweise im ganzen das Übergewicht behält.

b) Schon bei Locke spielt die Sensation insofern eine bevorzugte Rolle, als sie die Seele mit Inhalten (Empfindungen) füllen mußte, bevor die Reflexion in Tätigkeit treten konnte. Jetzt tritt bei einem Teil der Philosophen dieses Zeitraumes das sinnliche Wahrnehmen noch mehr in den Vordergrund als die dominierende Grundfunktion der Seele, auf welche die übrigen Funktionen, insbesondere das abstrakte Denken, zurückgehen. Berkeley leugnet die Allgemeinbegriffe des Verstandes, Hume führt alle Vorstellungen auf „Impressionen" zurück, Condillac sucht alle höheren Geistestätigkeiten aus den Empfindungen abzuleiten. Der Empirismus wird zum Sensualismus fortgebildet. Er tritt bei Berkeley, der die Subjektivität der Wahrnehmungsinhalte betont und die körperlichen Dinge zu bloßen Bewußtseinsphänomenen macht, in idealistischer, bei den französischen Materialisten, die umgekehrt die Empfindung zu einer Gehirnfunktion machen, in realistischer Form auf.

c) Das Streben nach einer monistischen Weltanschauung, das auch die Umwandlung des Descartesschen Dualismus (von Geist und Körper) in Spinozas Allsubstanzlehre bewirkt hatte, führt jetzt zu zwei entgegengesetzten Ausprägungen des Monismus: dem Spiritualismus, der kein anderes als geistiges Sein anerkennt, und dem Materialismus, der nur der Materie Wirklichkeit zuschreibt und das Geistige als eine Eigenschaft des Stoffes betrachtet. Den Spiritualismus vertreten in verschiedener Form Leibniz und Berkeley, den Materialismus La Mettrie und die übrigen französischen Materialisten.

d) Der im rationalistischen Lager heimische Dogmatismus behauptet sich nicht nur bei Leibniz, sondern findet durch ihn zugleich eine tiefere erkenntnistheoretische und metaphysische (prästabilierte Harmonie) Begründung und Rechtfertigung. Anderseits werden die im Empirismus enthaltenen skeptischen

Keime zu einem alle Metaphysik ablehnenden Agnostizismus (Hume) entwickelt. —

Versuchen wir nach diesen Gesichtspunkten den Stoff zu ordnen und zugleich die chronologische Reihenfolge so weit wie möglich festzuhalten, so erhalten wir folgende Gruppierung der Erscheinungen dieses Zeitraumes.

Synthese des Rationalismus und Empirismus vom rationalistischen Standpunkte aus. Spiritualismus (Monadologie) und Dogmatismus: Leibniz.

Sensualistische Tendenz in idealistischer Form, zugleich Spiritualismus: Berkeley.

Synthese des Rationalismus und Empirismus vom empiristischen Standpunkte aus, zugleich skeptische Tendenz (Agnostizismus): Hume.

Sensualistische Tendenz mit realistischer Wendung und materialistischer Konsequenz: Condillac — La Mettrie und die übrigen französischen Materialisten.

Endlich kann als eine Gruppe für sich die durch Wolff eingeleitete Deutsche Popularphilosophie (Philosophie der Aufklärung) betrachtet werden, die, dem Skeptizismus abhold, die einzelnen philosophischen Richtungen mit Hilfe des gesunden Menschenverstandes miteinander zu verschmelzen suchte.

In dieser Reihenfolge wollen wir die Philosophen dieses Zeitraumes abhandeln.

1. Gottfried Wilhelm von Leibniz 1646—1716.

Leibniz, der erste deutsche Philosoph von größerer Bedeutung, ist ein universeller Kopf, der größte Polyhistor seit Aristoteles und zugleich ein Denker allerersten Ranges. Jurist, Diplomat, Historiker, Philologe, Theologe, Mathematiker (er teilt sich mit Newton in den Ruhm der Erfindung der Infinitesimalrechnung) und Naturforscher, auf allen Gebieten ein Kenner und ein Könner, hat er zugleich noch ein umfassendes philosophisches System geschaffen, dessen Grundgedanken berufen und geeignet erscheinen, für alle Zeiten einen dauernden Bestandteil aller wahrhaft philosophischen Weltanschauung zu bilden.

Leibniz ist 1646 zu Leipzig geboren. Nachdem er eine Zeitlang als Rat am Oberrevisionskollegium in Diensten des Kurfürsten Johann Philipp von Mainz tätig gewesen war, übernahm er, nach Reisen in Frankreich und England, 1676 die Verwaltung der Bibliothek in Hannover. Hier trat er in nähere Beziehungen zu der Herzogin Sophie, der Gemahlin des Herzogs Ernst August von Hannover, und ihrer Tochter, der geistvollen Prinzessin Charlotte, deren Lehrer er war. Durch deren Vermittelung gelang es Leibniz später (1700), ihren Gemahl, den Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg (seit 1701 als Friedrich I. der erste preußische König), zu bewegen, die Sozietät der Wissenschaften, die spätere Akademie der Wissenschaften, in Berlin zu stiften, deren Plan er entwarf und als deren intellektueller Begründer er also anzusehen ist. Ebenso gab er die Anregung zur Stiftung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Petersburg. Vom Kaiser in den Adelstand erhoben und 1712 zum Reichshofrat in Wien ernannt, kehrte er 1714 nach Hannover zurück, fiel aber nicht lange darauf bei dem Kurfürsten Georg Ludwig, der inzwischen als Georg I. den englischen Thron bestiegen hatte, in Ungnade. Er starb 1716.

Hauptschriften: Die Theodicee (Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal) 1710. Die Prinzipien der Natur und der Gnade, wie sie in der Vernunft begründet sind (Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison). Die Monadologie. Die neuen Versuche (so genannt mit Rücksicht auf Lockes „Versuch" usw.) über den menschlichen Verstand (Nouveaux essais sur l'entendement humain), erschienen 1765.

Die philosophischen Werke herausg. von Erdmann, Berlin 1840, von Gerhardt, Berlin 1875—90, die deutschen Schriften von Guhrauer, Berlin 1838—40. Die Hauptwerke in deutscher Sprache in der Phil. Bibl. Leipzig 1873—79, 1904—06. Merz, Leibniz, deutsch 1886. W. Kabitz, Philosophie des jungen Leibniz, Heidelb. 1909.

Als charakteristische Momente der Leibnizschen Philosophie sind bereits seine spiritualistische Monadologie, seine prästabilierte Harmonie, sein Versuch, einen Ausgleich zwischen Rationalismus und Empirismus zu schaffen, hervorgehoben worden. Zu diesen kommt nun als ein weiteres charakteristisches Merkmal hinzu sein Optimismus, d. h. seine Lehre, daß die bestehende Welt die beste aller möglichen Welten ist.

a) Das Wesen der Dinge: die Monadologie.

Zwei Arten von Substanzen hatte Descartes unterschieden: körperliche und geistige. Leibniz beanstandet den Begriff der körperlichen Substanz. Es gehört zum Wesen der Substanz, eine Einheit, einfach und unteilbar zu sein; ein Zusammengesetztes, das sich in seine Teile zerlegen läßt, kann keine Einheit und somit keine Substanz sein. Die Materie aber, deren wesentlichstes Attribut ja, wie auch Descartes gelehrt hatte, die Ausdehnung ist — eine unausgedehnte Materie ist ein Widerspruch in sich selbst —, ist als ausgedehnte auch immer teilbar. Eine Substanz muß ferner ein Wirkendes, eine Kraft sein, die Materie aber ist an sich träge, passiv. Wenn es nun einheitliche, wirkende Dinge als die letzten Träger alles Geschehens geben muß, die Körper aber um ihrer Teilbarkeit und

Trägheit willen diese Dinge nicht sein können, so folgt, daß die allem Geschehen zugrunde liegenden metaphysischen Dinge, die Dinge an sich, um diesen durch Kant populär gewordenen Ausdruck zu gebrauchen, unkörperlicher Art, immateriell sein müssen. Sie müssen als geistige Wesen gedacht werden; an die Stelle der physischen Atome, mit denen die Physik operiert, treten in der Metaphysik psychische Atome, gleichsam metaphysische Punkte, Seelen, Monaden. Es gibt in Wirklichkeit gar kein totes, körperliches Sein, sondern alle Realität ist geistiger Art (Spiritualismus). Die Monaden sind, als Seelen, vorstellende und wirkende, kraftbegabte Wesen (Entelechien): Vorstellen (dieses Wort im weitesten, die Empfindungen einschließenden Sinne genommen) und Begehren sind ihre Grundfunktionen. Sie sind in sich einheitliche Seelen, ohne doch durch ihre Einheitlichkeit gehindert zu sein, eine Vielheit von Bestimmtheiten in sich zu enthalten. Als einheitliche, unteilbare Wesen können sie weder durch den Naturlauf — durch Zusammensetzung — erzeugt, noch durch ihn — durch Auflösung in ihre Bestandteile — zerstört werden; nur durch einen übernatürlichen absoluten Schöpfungsakt können sie entstanden sein und nur durch einen ebenso übernatürlichen Akt könnten sie vernichtet werden. Als lebendige, tätige und wirkende Wesen sind sie einer fortwährenden Veränderung unterworfen, die aber als allmähliche und stetige (kontinuierliche) ihre Identität unangetastet läßt.

Ebenso notwendig aber, wie daß alle Dinge Monaden sind, ist es auch, daß sie alle voneinander verschieden sind: es kann nicht zwei Monaden von völlig gleicher Beschaffenheit geben. Dinge, die sich innerlich durch gar nichts voneinander unterschieden, wären auch gar nicht mehr verschiedene Dinge, sondern identisch, ein und dasselbe Ding (Principium identitatis indiscernibilium). Jede Monade ist also etwas durchaus Einzigartiges, das in genau derselben Beschaffenheit nicht zum zweitenmal in der Welt vorhanden ist, jede ist — als vorstellendes Wesen — ein Spiegel des Universums, aber in jeder spiegelt sich das Universum anders. — Weiter unterscheiden sich die Monaden durch ihre größere oder geringere Vollkommenheit voneinander; und zwar bilden sie eine lückenlose Stufenreihe, in der alle möglichen Abstufungen vertreten und alle größeren Abstände durch Zwischenglieder ausgefüllt sind (loi de continuité). Die einzelnen Stufen unterscheiden sich, dem geistigen Charakter der Monaden gemäß, voneinander durch den Grad ihrer Bewußtseinsentwickelung, durch die Klarheit und Deutlichkeit ihrer Vorstellungen.

Eine Vorstellung ist klar, wenn sie sich von allen übrigen genügend unterscheidet; im entgegengesetzten Falle ist sie dunkel. Deutlich ist dagegen eine Vorstellung, wenn alle ihre Bestandteile klar sind; im entgegengesetzten Falle ist sie verworren. Je nach der Stelle, die eine Monade in der Stufenfolge der Wesen einnimmt, sind nun ihre Vorstellungen sämtlich gänzlich dunkel und verworren, oder zum Teil klar und deutlich, zum Teil mehr oder minder dunkel und verworren, oder sämtlich völlig klar und deutlich: das letzte ist bei Gott, der höchsten und absolut vollkommenen Monade, der Fall. Die auf der tiefsten Stufe stehenden Monaden, Monaden in engerem Sinne, von Leibniz auch „nackte" Monaden genannt — es sind diejenigen, welche die Träger des Geschehens in der unorganischen Natur sind — besitzen nur ein Analogon geistigen Lebens, einen unendlich kleinen Grad von Bewußtsein, den man daher auch als unbewußtes Seelenleben bezeichnen kann. Dumpfes unbewußtes Fühlen und Streben (quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit) macht ihr ganzes Sein aus. Höher stehen die Monaden, die Leibniz „Seelen" nennt: sie haben bewußte Empfindungen und Gedächtnis. Noch höher stehen die „Geister", bei denen zu den Fähigkeiten, die sie mit den niederen Stufen gemein haben, noch als sie auszeichnende Fähigkeit die Vernunft hinzukommt. Auf dieser Stufe stehen die Menschen. Auch die menschliche Seele kann aber gelegentlich auf tiefere Stufen zurücksinken, unter Umständen, in Fällen tiefer Ohnmacht, traumlosen Schlafes usw., sogar auf die unterste. Die Entwickelung, die ja von Stufe zu Stufe stetig fortschreitet — auch zwischen Pflanzen und Tieren, zwischen organischer und unorganischer Natur besteht nur ein gradueller, durch Zwischenglieder vermittelter Unterschied —, bricht aber auch beim Menschen nicht ab; an ihn schließen sich weitere Stufen übermenschlicher Wesen, Genien usw., an. Doch hat Leibniz schließlich der loi de continuité nur nach unten, vom Menschen abwärts, eine unbestrittene Geltung eingeräumt; nach oben geht die Entwickelung nicht in stetiger Folge bis zu Gott weiter: zwischen ihm, dem absolut vollkommenen Wesen, und der Schöpfung endlicher Wesen gibt es keine vermittelnden Zwischenglieder mehr.

Zur Vervollständigung dieses monadologischen Weltbildes ist nun aber noch ein weiterer, für Leibnizens Metaphysik charakteristischer Zug hinzuzufügen: diese ganze Monadenwelt besteht und erhält sich, ohne daß die Monaden im geringsten aufeinander einwirken und sich durch solches Einwirken ihre Stellung im Weltganzen

gegenseitig vorschreiben. Ein derartiges, von Monade zu Monade hinübergehendes (transientes) Wirken ist unmöglich. Kräfte können sich nicht von den Dingen, deren Kräfte sie sind, trennen und in andere Dinge überwandern, die Monaden können daher weder aus sich heraus und in fremde Dinge hineinwirken, noch Fremdes, nicht aus ihrem eigenen Wesen Stammendes, in sich aufnehmen; sie haben, wie sich Leibniz ausdrückt, keine Fenster, durch die etwas ein- und austreten könnte. Jede Monade ist vielmehr ein in sich geschlossenes Wesen, gleichsam durch eine Isolierschicht von allen übrigen getrennt. Alles, was sie im Laufe ihrer Entwickelung in sich erzeugt und zur Darstellung bringt, stammt aus ihr selbst; sie entwickelt nur das, was in ihrem Wesen begründet liegt und als Keim, als Anlage, in ihr enthalten war. Die Entwickelungslinien der einzelnen Monaden laufen nebeneinander in immer gleichem Abstande voneinander her, ohne sich je zu durchkreuzen. — Wie aber erklären wir bei solcher Sachlage die Tatsache, daß sich doch die Zustände der Dinge nacheinander richten, in Abhängigkeit voneinander zu stehen scheinen, eine Tatsache, die unsere wissenschaftliche Erkenntnis in zahlreichen Kausalbeziehungen zum Ausdruck bringt? Wie erklären wir, kurz gesagt, den kausalen, gesetzmäßigen Zusammenhang der Dinge? Die okkasionalistische Theorie, die den lieben Gott unablässig einspringen ließ, um die durch die Zustandsänderung eines Dinges (z. B. einer Seele) bedingte Zustandsänderung eines anderen Dinges (z. B. des zu ihr gehörenden Körpers) tatsächlich herbeizuführen, löst das Problem nicht, sondern macht die Wechselwirkung der Dinge zu einem sich fortwährend wiederholenden Wunder. Sie bedeutet überdies, indem sie Gott gleich einem ungeschickten Mechaniker fortwährend nachhelfend und verbessernd in das Getriebe seines eigenen Werkes eingreifen läßt, eine der Gottheit unwürdige Vorstellung. Gottes Allmacht und Weisheit wird vielmehr nur die folgende Ansicht gerecht, die Leibniz, das ursprünglich nur auf das Verhältnis von Leib und Seele bezogene Problem der Wechselwirkung in allgemeinster Form fassend, zu der seinigen macht. Von Anbeginn an sind die Dinge so geordnet, so eingerichtet und einander angepaßt, daß sie, ohne tatsächlich aufeinander einzuwirken, immer miteinander harmonieren, d. h. daß ihre Entwickelungsreihen immer miteinander übereinstimmen und ein allgemeines und durchgehendes Sichentsprechen (Korrespondenz) ihrer Zustände stattfindet. Immer wenn etwa die Monade A in einen Zustand m gerät, zeigt eine andere Monade B den Zustand n,

nicht weil A als Ursache denselben bewirkte, auch nicht weil Gott gelegentlich des Zustandes m in A den dazugehörigen Zustand n in B durch sein Eingreifen hervorbrächte, sondern weil von Anbeginn an die Monaden A und B so eingerichtet und einander angepaßt sind, daß immer, sobald die Entwickelungsreihe, welche A durchläuft (x y z . . . m . . .), das Glied m aufweist, die Entwickelungsreihe von B (q r s . . . n . . .) das Glied n aufweist. Dadurch wird nun in dem Beobachter der Eindruck erzeugt, als sei m die Ursache des Auftretens von n und letzteres die Wirkung von m, während in Wahrheit nur eine in der ursprünglichen Anordnung der Monaden begründete allgemeingesetzliche Korrespondenz stattfindet. Wie auf der Bühne der Schauspieler, der etwa, wenn ein anderer Schauspieler auf ihn schießt, niederstürzt, nicht durch die Kugel des anderen zu Boden gestreckt wird, sondern nur deshalb fällt, weil seine Rolle ihm das Niederfallen in ebendiesem Moment ebenso vorschreibt, wie dem anderen die seinige das Schießen; wie hier lediglich das vom Verfasser des Stückes vorausgesetzte und vom Regisseur eingeübte harmonische Zusammenspiel der Beteiligten den Schein eines Aufeinanderwirkens beim Zuschauer erzeugt: so hat auch Gott, Autor und vollkommener Regisseur der Welt zugleich, das Weltdrama gedichtet, die Rollen unter die Monaden verteilt und jede Monade auch so eingerichtet, daß sie ihre Rolle ohne Stocken und in völliger Übereinstimmung mit den übrigen durchführt. Die Monaden sind also allerdings wechselseitig voneinander abhängig, nur ist diese Abhängigkeit voneinander keine reale, durch reale Kräfte bewirkte, sondern eine lediglich ideale, wie die der Rollen in einem Schauspiel. Jede Monade hat ihre eigentümliche Natur erhalten mit Rücksicht auf die übrigen, mit denen zusammen sie ein bestimmtes Ganze — das Weltganze — bilden soll. Insofern jede Monade für die übrigen maßgebend ist, kann man sie tätig, aktiv nennen, insofern sie durch die übrigen bestimmt ist, ist sie passiv, leidend. — Das ist Leibnizens berühmte Lehre von der prästabilierten Harmonie (harmonia praestabilita, harmonie préétablie), in der wir einen wichtigen und bedeutsamen Versuch, des Problems der Wechselwirkung der Dinge Herr zu werden, anerkennen müssen. Sie bedeutet noch nicht das letzte Wort, das über dieses Problem gesagt werden kann, enthält aber einen für seine Lösung überaus wichtigen Gedanken: den Gedanken, daß die Erklärung des gesetzlichen Zusammenhanges und der Zusammenstimmung der Dinge untereinander nur gesucht werden kann in dem einheitlichen

Weltgrunde, der die Dinge aufeinander bezieht, sie miteinander verknüpft und zu der Einheit eines Weltganzen verbindet. Übrigens darf man sagen, daß die vorgetragene Form der Lehre von der prästabilierten Harmonie, nach der Gott in einem bestimmten Augenblicke — am Anfang der Welt — eine bestimmte Anordnung der Dinge getroffen hat, derzufolge sie sich nun von selbst weiterentwickeln, auch bei Leibniz nur eine Anbequemung an den populären Schöpfungsbegriff bedeutet, und daß sich neben ihr noch eine tiefere Auffassung bei ihm findet, derzufolge die Welt nicht in einem bestimmten Moment geschaffen, sondern ewig, zugleich aber ewig von Gott abhängig ist, Gott aber als der einheitliche, in allen Dingen lebendig wirkende und sie aufeinander beziehende Weltgrund die Harmonie der Dinge, ihren gesetzmäßigen, sich in immer gleichen Formen vollziehenden Zusammenhang, unablässig unterhält beziehungsweise immer von neuem erzeugt.

b) Die geistige Welt und die körperliche Welt. Seele und Leib.

Die an sich geistige Wirklichkeit — ob die ganze oder nur derjenige Teil, der die niederen Monaden enthält, bleibt unentschieden — erscheint uns in unserer sinnlichen Auffassung als eine sich im Raum ausdehnende körperliche Welt. Die ganze Körperwelt ist also Erscheinung, aber eine solche, die auf eine ihr zugrunde liegende wahrhafte Wirklichkeit hinweist, eine wohlbegründete Erscheinung (phaenomenon bene fundatum), kein bloßer Sinnentrug. Sie ist aber doch, verglichen mit der deutlichen Erkenntnis des Denkens, die uns die Dinge in ihrer wahren, geistigen Beschaffenheit zeigt, eine verworrene Vorstellung. So wie das Mikroskop den Gegenstand, der dem bloßen Auge als eine gleichförmige Fläche erschien, in eine aus den verschiedensten Bestandteilen zusammengesetzte Mannigfaltigkeit zerlegt, wie das Teleskop den Nebelfleck, den das Auge gewahrte, in eine Vielheit einzelner Sterne auflöst, so löst das geistige Auge die körperlichen Wesen in eine Mannigfaltigkeit geistiger Wesen, in Monadenkomplexe, auf. Mit den Erscheinungen, mit der Körperwelt beschäftigt sich die Physik, die daher von Metaphysik sehr wohl zu unterscheiden ist. Weder hat die Metaphysik ein Recht, ihre Begriffe der Physik aufzudrängen, noch ist die letztere berechtigt, ihren Begriffen und Erklärungen einen metaphysischen Wert zuzusprechen. Hat der Begriff der Monade in der Physik keine Berechtigung, so hat die Physik ihrerseits kein Recht, die Atome, in die sie die Erscheinungen begrifflich auflöst, für metaphysische Wesenheiten auszugeben. — Als die in der Physik allein berechtigte Methode sieht auch Leibniz die mechanistische an, die auch bei der Erforschung und Erklärung der Vorgänge in den lebendigen Leibern zur Anwendung zu gelangen hat. Descartes' Lehre, daß die Summe der Bewegungen in der Natur sich stets gleich bleibe, verbessert er dahin, daß nicht diese, sondern die Summe der lebendigen Kräfte konstant sei.

Wie alle Körper, so ist auch der menschliche Körper die sinnliche Erscheinung eines Komplexes von Monaden, mit dem die Seele, die ja auch eine Monade ist, als die höhere, beherrschende Zentralmonade verbunden ist. Übrigens gilt, wie bei dieser Gelegenheit bemerkt werden mag, von jeder Monade, also auch von denen, die den menschlichen Leib bilden, daß sie die Zentralmonade eines sich in der sinnlichen Auffassung als Leib darstellenden Monadenkomplexes, mithin mit einem Leibe bekleidet ist. Es gibt keine körperlosen Monaden, sondern ins Unendliche stoßen wir immer wieder auf Monaden, die ihrerseits wieder niedere, ihren Leib bildende Monaden unter sich haben. Wie aber die Monaden überhaupt nicht aufeinander einwirken können, so kann auch die Monade, die unsere Seele bildet, nicht auf die Monaden, die dem Leibe zugrunde liegen, einwirken oder Einwirkungen von ihnen erleiden. Es gibt keine wirkliche Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, sondern die tatsächlich bestehenden wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisse von Seele und Leib sind auch mit Hilfe der Lehre von der prästabilierten Harmonie zu erklären. Mit bestimmten Zuständen des Körpers sind eben bestimmte Zustände der Seele und umgekehrt ein für allemal verbunden. Leibniz erläutert die prästabilierte Harmonie von Leib und Seele an dem bekannten Uhrenbeispiel. Wenn zwei Uhren stets einen gleichmäßigen Gang aufweisen, so kann das seinen Grund darin haben, daß sie durch eine mechanische Vorrichtung miteinander verbunden sind und mittels dieser die eine den Gang der anderen regulierend beeinflußt; es kann aber auch ein beide beobachtender Uhrmacher die eine unablässig nach der anderen stellen. Endlich aber können auch beide Uhren von vornherein so vollkommen übereinstimmend von einem äußerst geschickten Uhrmacher konstruiert sein, daß sie nie voneinander abweichen. Die erste Annahme entspricht der Lehre vom influxus physicus, d. h. der wirklichen Einwirkung des Leibes und der Seele

aufeinander, die zweite dem Okkasionalismus, die dritte der prästabilierten Harmonie. Ihr zufolge befinden sich auch das die geistige Welt beherrschende Reich der Zwecke und die die körperliche Welt beherrschende Naturgesetzlichkeit in völliger Übereinstimmung miteinander, die letztere ist die sinnliche Erscheinungsweise des ersteren, das Reich der Natur ist in letzter Instanz identisch mit dem Reich der Gnade. — Daß unsere Seele mit einem Körper verbunden ist, bedeutet also in Wahrheit nur, daß die prästabilierte Harmonie aller Dinge eine besonders enge Korrespondenz der Zustände der Monaden, die jeweilig unseren Leib bilden, und der Zustände der Monade, die unsere Seele darstellt, festsetzt. Unlösbar ist dies Verhältnis aber keineswegs; dieselbe prästabilierte Harmonie, die unsere Seele in einem bestimmten Stadium ihrer Entwickelung in ein besonderes Verhältnis zu gewissen (unseren irdischen Leib bildenden) Monaden bringt, kann auch bedingen, daß sie in einem anderen Entwickelungsstadium zu anderen Monaden in ein intimeres Verhältnis tritt. So wechseln schon während unseres irdischen Lebens die Bestandteile, die unseren Körper bilden, zum großen Teil unablässig, so daß unser Körper in keinem Moment genau derselbe ist, wie im Moment vorher. Und so wird denn die wie alle Monaden sich unablässig verändernde und zu höherer Entwickelung aufstrebende Seele auf einer höheren Stufe — in einem höheren, jenseitigen Leben — auch mit einem ganz anderen, und zwar vollkommeneren Leibe bekleidet werden, als es der irdische Leib ist. Nur daß auch hier, der loi de continuité entsprechend, der Übergang kein plötzlicher, sondern ein allmählicher ist. Es findet keine Metempsychose (Seelenwanderung), sondern Metamorphose (Umwandlung) statt; der Tod bedeutet ein allmähliches Absterben des Körpers, wobei die Seele sich schließlich auf einen ganz kleinen ihr verbleibenden leiblichen Kern zurückzieht (Involution, Einwickelung, bei der auch das Bewußtsein auf ein Minimum reduziert wird), die Geburt dagegen eine allmähliche Evolution (Auswickelung) eines schon vorhandenen Kernes. Der Konsequenz dieses Gedankens, daß, ebenso wie der Tod den Übergang von diesem zu einem neuen, höheren Leben bedeutet, so auch die Geburt den Übergang aus einem früheren niederen zu diesem Leben darstelle, daß sich also die menschliche Seele aus einer niederen, tierischen Seele heraus entwickelt haben muß, weicht Leibniz nicht aus und benutzt die Entdeckung der Samentierchen, um seine Involutions- und Evolutionstheorie auch physiologisch plausibel zu machen.

c) Das Erkennen. Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten.

Jede Monade ist ein Spiegel des Universums, dessen Inhalt sie in Vorstellungen von verschiedener Klarheit und Deutlichkeit wiedergibt. Das Vorstellen gehört ebenso wie das Streben zu ihrem Wesen, sie kann daher nie ohne Vorstellungen sein. Lockes Lehre, daß die Seele ursprünglich völlig inhaltsleer sei, ist daher eine unmögliche Fiktion; wo etwa eine völlige Bewußtseinsleere vorhanden zu sein scheint, da ist in Wahrheit das Bewußtsein nur auf einen unendlich kleinen Grad herabgedrückt; wo alle Vorstellungen geschwunden zu sein scheinen, da sind sie tatsächlich nur auf ein Minimum der Klarheit und Deutlichkeit herabgesunken. Gibt es doch in jedem Augenblick eine große Anzahl von Vorstellungen in uns, deren wir uns nicht deutlich bewußt sind, die nur perzipiert, nicht apperzipiert, nicht deutlich ins Bewußtsein gehoben werden. Ebenso unmöglich, wie die Annahme, daß die Seele zuerst ohne alle Vorstellungen sei, ist die andere, daß sie ihre Vorstellungen von außen, durch die Einwirkung, die sie von anderen Dingen erleidet, erhalte. Wir wissen ja, daß die Monaden gar nicht aufeinander einwirken können, sondern völlig unabhängig voneinander ihre nach prästabilierter Harmonie miteinander übereinstimmenden Entwickelungsbahnen durchlaufen. Alle Bewußtseinsinhalte, die eine Monade zu irgendeiner Zeit hat, stammen aus ihr selbst, liegen in ihrem Wesen begründet; sie borgt nichts von außen, sondern schöpft alles aus sich selbst. In diesem Sinne sind alle unsere Vorstellungen angeboren; sie sind nicht etwa als fertige Präparate von Anbeginn an in uns enthalten, aber die Ursachen ihres Hervortretens im Laufe unserer Entwickelung liegen ausschließlich in unserer gerade auf sie angelegten Natur. Diese Anerkennung des — sagen wir: — apriorischen Ursprunges unserer gesamten Erkenntnis, durch die Leibniz in gewissem Sinne den Rationalismus auf die Spitze treibt, hindert ihn indessen nicht, in ihr noch zu unterscheiden zwischen empirischen Elementen, die aus den sinnlichen Wahrnehmungen stammen, und solchen, die der Verstand aus sich selbst hervorbringt, apriorischen Elementen im engeren Sinne. Denn neben den Erkenntnissen, die uns unsere sinnlichen Wahrnehmungsinhalte liefern, die uns, wie immer sie auch in uns entstanden sein mögen, als ein Gegebenes gegenübertreten, gibt es auch Begriffe, welche die sinnliche Wahrnehmung gar nicht liefern

kann, sondern die einer höheren Funktion des menschlichen Geistes entstammen, Begriffe wie: Sein, Substanz, Einheit, Ursache usw. Der Satz der Sensualisten, daß nichts im Verstande sei, was nicht aus den Sinnen stamme, ist falsch: stammt doch der Verstand selbst, wie auch Locke anerkennen mußte, nicht aus den Sinnen. Die auf dem Verstande und seinen Begriffen beruhenden Erkenntnisse sind denknotwendige, tragen den Charakter absoluter Allgemeinheit und Notwendigkeit; ebendeshalb können sie nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung stammen, die eine derartige Allgemeinheit und Notwendigkeit gar nicht liefern kann. Damit sind wir nun zu der bedeutsamen Unterscheidung gekommen, die in Leibnizens Philosophie eine so große, leider nicht mit voller Konsequenz durchgeführte Rolle spielt: der Unterscheidung von denknotwendigen, in der Vernunft begründeten, und von bloß erfahrungsmäßig geltenden Wahrheiten. Es gibt Wahrheiten, die aus der Vernunft stammen und von der Vernunft als absolut notwendige und allgemeingültige eingesehen werden, Wahrheiten, deren Gegenteil einen logischen Widerspruch bedeutet und daher unmöglich ist. Solche Wahrheiten tragen das Kriterium ihrer Gültigkeit in sich selbst, sie bedürfen nicht der Bestätigung durch die Erfahrung. Leibniz nennt sie Vernunftwahrheiten (vérités de raison) oder auch ewige Wahrheiten. Zu ihnen gehören die metaphysischen Einsichten, z. B. die aus der Zergliederung des Substanzbegriffes gewonnene Einsicht, daß die Dinge Monaden sind, ferner die logischen und mathematischen Erkenntnisse. Es gibt aber auch Wahrheiten, die auf der Erfahrung beruhen, d. h. aus den (freilich auch aus uns selbst, aber nicht aus unserer Vernunft stammenden) sinnlichen Wahrnehmungen erfahrungsmäßig gewonnen worden sind. Diese Wahrheiten besitzen nicht die absolute Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, welche die Vernunftwahrheiten auszeichnet. Die Erfahrung hat uns belehrt, daß gewisse Dinge diese und jene besonderen Eigenschaften zeigen und in dieser oder jener Weise zusammenhängen; die Erfahrung zeigt uns immer wieder, daß auf einen Vorgang von dieser oder jener Beschaffenheit a ein solcher von dieser oder jener Beschaffenheit b regelmäßig folgt. Wir folgern daraus, daß auf a immer b folgen wird, und stellen es als eine allgemeingültige Wahrheit hin, daß a die Ursache von b sei. Aber dieser (Induktions-) Schluß besitzt nicht dieselbe unbedingte Geltung, wie eine Vernunftwahrheit. Das Gegenteil — daß auf a einmal etwas ganz anderes folgt — ist nicht logisch unmöglich, schließt keinen logischen Widerspruch ein; etwas

aber, dessen Gegenteil wenigstens denkbar bleibt, ist nicht unbedingt notwendig und allgemeingültig, sondern besitzt nur annähernde (approximative) Allgemeingültigkeit: es gilt so weit und so lange, als die Erfahrung es immer wieder bestätigt und kein Beispiel des Gegenteils aufzeigt. Diese Wahrheiten sind also von der Erfahrung abhängig, bedürfen der Bestätigung durch die Erfahrung und besitzen nur die Geltung, welche die Erfahrung zu geben vermag; — mehr aber als approximative Allgemeingültigkeit vermag eben bloße Erfahrung der Natur der Sache nach nicht zu geben. Leibniz nennt diese Wahrheiten Tatsachenwahrheiten (vérités de fait), weil sich alle Tatsachen (daß etwas tatsächlich ist oder geschieht) und aller bloß tatsächliche Zusammenhang der Dinge allein durch Erfahrung feststellen läßt. Zu ihnen gehören daher die Wahrheiten, welche die induktiven Wissenschaften, welche insbesondere die Physik feststellt: Naturgesetze sind nicht schlechthin allgemeingültige ewige Wahrheiten, sondern lediglich Formulierungen des erfahrungsmäßigen Verhaltens der Dinge, Feststellungen von Gepflogenheiten des Naturlaufs. Es läßt sich daher nicht streng beweisen, daß sie immer unveränderte Geltung besitzen; eine Änderung derselben ist denkbar; der Begriff des Wunders enthält keinen logischen Widerspruch.

Hiernach gibt es also zwei voneinander wohl zu unterscheidende Arten von Erkenntnissen, denknotwendige, unabhängig von aller Erfahrung mit unbedingter Allgemeinheit geltende, und empirische, der Denknotwendigkeit ermangelnde bloß tatsächliche Wahrheiten. Die menschliche Erkenntnis setzt sich aus beiden Arten zusammen, und der Rationalismus, der die ganze Erkenntnis aus lauter Vernunftwahrheiten aufbauen wollte, wie der Empirismus, der alle Erkenntnis von der Erfahrung abhängig machen will, erscheinen als einseitige Standpunkte, zwischen denen die Leibnizsche Unterscheidung vermittelt. Die Einteilung unserer Erkenntnisse in Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten muß dann aber, soll anders sie zu Recht bestehen, in der Beschaffenheit der Wirklichkeit selbst begründet sein: d. h. das Antlitz der Wirklichkeit muß Züge aufweisen, die gar nicht anders gestaltet sein könnten, als sie sind, die so, wie sie sind, ihm absolut notwendig und unentbehrlich sind, Züge, die sich daher in jeder wie immer im übrigen gestalteten Welt als ständige Grundzüge aller Wirklichkeit überhaupt vorfinden müssen. Und es muß daneben noch Züge aufweisen, die ihm zwar tatsächlich zukommen, die aber auch anders gestaltet sein könnten, ohne daß die Wirklichkeit dadurch in sich widerspruchsvoll werden würde. Das ist auch Leib-

nizens Meinung. Die denknotwendigen Wahrheiten, sagt er, beruhen auf dem *Verstande* Gottes. Ebendeshalb gelten sie unbedingt und müssen sich in jeder Welt, die es Gott etwa hervorzubringen gefallen wollte, in gleicher Weise bemerkbar machen. Die bloß tatsächlichen Züge dagegen beruhen auf dem — wie wir noch sehen werden, auf die beste, in sich am harmonischsten zusammenstimmende Welt gerichteten — *Willen* Gottes. Gott richtet die Welt so ein und gibt den Dingen solche Verhaltungsweisen, wie es der von ihm gewollte Zweck, eine möglichst vollkommene Welt hervorzubringen, erfordert. Natürlich muß die Weltordnung, wie sie nun dem Willen Gottes entsprechend tatsächlich beschaffen ist, durchweg den unbedingt notwendigen Wahrheiten, ohne die ja überhaupt keine Wirklichkeit denkbar ist, *gemäß* sein, mit ihnen übereinstimmen; sie selbst aber ist an sich *nicht* notwendig, so wenig die Welt selbst — wenn man darunter die Gesamtheit aller endlichen (geschaffenen) Dinge versteht — notwendig ist: sie könnte auch nicht sein. Daher ist auch nur unsere eigene, durch unser Selbstbewußtsein uns verbürgte Existenz uns unbedingt gewiß (Descartes), wie es ebenso — intuitiv — gewiß ist, daß wir in Wirklichkeit so sind, wie wir uns im Selbstbewußtsein erfassen; die Existenz anderer Dinge aber ist nicht absolut gewiß, sondern nur im höchsten Grade wahrscheinlich. Wären die Dinge notwendig, so könnten wir ihr Dasein durch die Vernunft mit absoluter Gewißheit beweisen. Der Wille Gottes hat das Dasein der Welt gewollt, seine Macht sie ins Dasein gerufen. Der Wille Gottes will aus höheren Rücksichten die Konstanz der Naturgesetze, seine Macht drückt sie unaufhörlich in der Natur durch.

Leider hat Leibniz diese einen brauchbaren Kompromiß zwischen Rationalismus und Empirismus darstellende Betrachtungsweise nicht konsequent durchgeführt. Neben ihr läuft, sie durchkreuzend, eine zweite, rationalistisch gefärbte Betrachtungsweise, derzufolge die vérités de fait nicht der *Art* (spezifisch), sondern nur dem *Grade* nach von den vérités de raison verschieden sind. In der Unvollkommenheit und Schwäche unserer endlichen menschlichen Natur liegt es begründet, daß wir nur einen Teil des an sich selbst durchweg vernunftnotwendigen Zusammenhanges der Dinge in seiner Vernunftnotwendigkeit begreifen und erkennen, vieles dagegen, das an sich schlechthin notwendig ist, durch Erfahrung allein kennen lernen und nur als ein erfahrungsmäßig Feststellbares, als eine bloße vérité de fait, erkennen. Ein höherer, die Dinge bis auf den Grund

durchschauender Geist würde aber ebendasselbe, was für uns eine empirische vérité de fait ist, als vérité de raison und damit als absolut notwendig erkennen. Auf diesem Standpunkte der Betrachtung erscheint also die rationalistische Auffassung als die an sich allein berechtigte. Für eine vollkommene Erkenntnis, wie sie Gott besitzt, gibt es *nur* vérités de raison; ein System von lauter Vernunftwahrheiten aufzustellen ist das Ideal, dem unsere Erkenntnis nachzustreben hat. Prinzipiell ist es — vielleicht auch für den Menschen — nicht unmöglich, eine derartige vollkommene Einsicht zu erwerben; was uns — momentan jedenfalls und für absehbare Zeit — an ihrer Erlangung hindert, ist die Unvollkommenheit unseres ja noch auf einer verhältnismäßig tiefen Stufe der Entwickelung stehenden Geistes. In dem Maße, als diese Entwickelung fortschreitet, wird das empirische Wissen ersetzt werden durch das rationale, wird, was jetzt noch vérité de fait ist, verwandelt werden in eine vérité de raison. Die Erfahrungserkenntnis erscheint hier also als ein Provisorium, bestimmt, von der endgültigen rationalen Vernunfterkenntnis abgelöst zu werden, die Unterscheidung der vérités de fait und der vérités de raison verliert ihre prinzipielle Schärfe und erscheint als eine auf rationalistischem Standpunkt unter prinzipieller Wahrung desselben dem Empirismus vorübergehend gemachte Konzession.

Hat die Unterscheidung der vérités de raison und der vérités de fait als zwei qualitativ verschiedener Erkenntnisarten ihre Wurzeln in dem tatsächlich vorhandenen Unterschiede der deduktiv und der induktiv verfahrenden Wissenschaften, sowie in Leibnizens Theologie und Theodicee (sie empfahl sich ihm als das einzige Mittel, dem Fatalismus zu entgehen und den Zweckbegriff zu retten), so hat die andere Auffassung ihre starken Stützen in der Monadenlehre und dem sie beherrschenden Entwickelungsgedanken. Durchläuft die Monade eine Entwickelungsbahn, die sie von anfänglich dunklen und verworrenen zu immer klareren und deutlicheren Vorstellungen führt, und bedeutet anderseits die ganze sinnliche Erfahrungswelt eine verworrene Auffassung der Wirklichkeit, so ist ja die Schlußfolgerung kaum zu vermeiden, daß die vérités de fait Erkenntnisse sind, die auf noch nicht genügend deutlichen Vorstellungen beruhen, Erkenntnisse, die daher in dem Maße verschwinden und Vernunfteinsichten Platz machen müssen, als im weiteren Fortgang der Entwickelung klare und deutliche Vorstellungen an die Stelle der verworrenen Auffassung treten. Dieser Anschauung entspricht nun auch ein andersgearteter metaphysischer Hintergrund. Es kann, wenn sie zu

Recht besteht, in der Welt nicht neben den denknotwendigen Zügen noch nichtdenknotwendige, bloß tatsächliche geben, sondern es muß alles mit unbedingter Notwendigkeit auseinander folgen. Also auch in Gott. Aus dem Wesen Gottes folgt mit Notwendigkeit, daß sein Streben auf eine möglichst vollkommene Welt gerichtet ist, deren Begriff sein vollkommener Verstand aufstellt. Alles, was zu diesem Begriff gehört, muß notwendig wirklich werden, und so müssen denn die Dinge, in dem Maße, als sie der vollkommensten Weltkombination entsprechen, aus dem bloßen Gedacht- oder Möglichsein notwendig zur Wirklichkeit gelangen. Aus dem Wesen Gottes folgt dann (wie bei Spinoza) der gesamte Zusammenhang der endlichen Dinge mit logischer Notwendigkeit. Es mangelt in den Schriften Leibnizens durchaus nicht an Stellen, welche diese, die alte rationalistische Auffassung, mit größerer oder geringerer Entschiedenheit vertreten; ihnen aber stehen andere gegenüber, die im Sinne des Kompromißstandpunktes gehalten sind. Zu einer definitiven Entscheidung über die beiden sich in seinem Denken bekämpfenden Richtungen ist es bei Leibniz nicht gekommen; hinweginterpretieren läßt sich weder die eine noch die andere: also bleibt der Darstellung, will sie nicht den Autor vergewaltigen, nur übrig, den Zwiespalt der Ansichten festzustellen. Die Unsicherheit über das eigentliche Verhältnis der vérités de raison und der vérités de fait überträgt sich nun aber auch noch auf die beiden Prinzipien, welche die beiden Arten von Erkenntnissen beherrschen: den Satz *vom Widerspruch* und den Satz *vom zureichenden Grunde* (principium rationis sufficientis, principe de la raison suffisante). Sie erscheinen zumeist als *nebengeordnet*, koordiniert. Der Satz vom Widerspruch ist der beherrschende Grundsatz für die vérités de raison, die identische und daher denknotwendige Sätze bedeuten, Sätze, deren Gegenteil einen logischen Widerspruch einschließen würde und daher unmöglich ist. Bei ihnen ist das Prädikat im Subjektsbegriff enthalten, folgt nach der Regel der Identität, also mit Notwendigkeit, aus seinem Wesen und kann daher durch Zergliederung (Analyse) des Subjektsbegriffes aus ihm entnommen werden. Als Beispiel diene der Satz: $2 + 2 = 4$, der im Sinne Leibnizens ein analytisches Urteil ist.[1]) Der Satz vom zureichenden Grunde — daß alles seinen zureichenden Grund haben muß — ist dagegen das

1) Nach Kant ist er dagegen ein synthetisches Urteil a priori. Über diese von ihm neu in die Philosophie eingeführte Urteilsform siehe das Nähere unter Kant.

oberste Prinzip der vérités de fait und erscheint in dieser Eigenschaft als eine Formulierung des Kausalitätsprinzips. Bei Tatsachen gilt zwar die Regel, daß jede Tatsache durch eine (oder mehrere) andere verursacht ist und in dieser ihren zureichenden Grund hat, aber die Wirkung läßt sich aus der Ursache nicht mit Notwendigkeit ableiten, sondern nur die Erfahrung zeigt, daß tatsächlich auf diese Ursache diese Wirkung folgt. So können wir aus dem Begriff des Quecksilbers nicht a priori ableiten, daß es im Feuer verdunstet, aus dem Begriff des Goldes als des schwersten aller bekannten Körper nicht, daß es feuerfest ist. Die Sätze, die empirische Wahrheiten ausdrücken, sind in Kants späterer Terminologie synthetische Urteile a posteriori: nicht das Identitätsprinzip, sondern der Satz vom Grunde stellt bei ihnen eine Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat her. Man sieht: *diese* Unterscheidung der beiden Prinzipien entspricht der Unterscheidung der vérités de raison und vérités de fait als zwei der Art nach oder spezifisch verschiedener Erkenntnisarten. Aber der Satz vom zureichenden Grunde wird auch wieder dem Prinzip des Widerspruches *untergeordnet*, subordiniert, wird aus diesem selbst abgeleitet, auf es zurückgeführt, und dann erscheint das letztere als der allein maßgebende, alle Erkenntnis beherrschende Grundsatz. Im Sinne dieser Auffassung verlangt dann Leibniz ausdrücklich, daß in *jedem* wahren Urteile das Prädikat im Subjektsbegriff enthalten sein und nach der Regel der Identität aus ihm entnommen werden müsse, — „oder ich weiß nicht, was Wahrheit ist“ („praedicatum inest subjecto; ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité“). *Diese* Auffassung entspricht der anderen, der rationalistischen Auffassung der vérités de fait als bloß vorläufiger, durch vernunftnotwendige Einsicht definitiv zu ersetzender Erkenntnisse. Endlich erscheint auch wohl das principium rationis sufficientis als das allgemeinste Prinzip alles Denkens überhaupt, das für alles, was es als richtig anerkennen soll, eine Begründung fordert, die nun *entweder* durch die *logische* Notwendigkeit, die das Identitätsprinzip verbürgt (logischer Grund und logische Folge), *oder* durch das Kausalitätsprinzip (Satz vom Grunde im engeren Sinne: reale Ursache und reale Wirkung) gegeben werden kann. — Auch hier bleibt uns nur übrig, den Zwiespalt in den Ansichten Leibnizens festzustellen, ohne den Versuch zu machen, ihn durch den Tatsachen Gewalt antuende Interpretationskünste zu beseitigen. Bemerkt sei aber noch, daß auf alle Fälle das die empirischen Wahrheiten beherrschende Prinzip vom zureichenden Grunde nicht selbst

wieder eine empirische Wahrheit, sondern ein in der Vernunft begründeter apriorischer Satz ist. Daß alles einen zureichenden Grund hat, ist eine denknotwendige Forderung, auch wenn wir den Zusammenhang dieser Ursache a und dieser Wirkung b nicht als einen denknotwendigen erkennen können, sei es, weil uns der dazu erforderliche Grad von Einsicht fehlt, oder weil ein denknotwendiger Zusammenhang überhaupt nicht besteht. Daher ist denn auch eine Naturerkenntnis, die mit dem Prinzip des zureichenden Grundes operiert und sich durch dieses den erfahrungsmäßig gegebenen Zusammenhang verständlich macht, sehr wohl zu unterscheiden von bloßer Empirie, die lediglich auf Grund früher gemachter Erfahrungen bei Wiedereintritt der „Ursache" die sonst stets eingetretene „Wirkung" wieder erwartet. Dieses auf bloßer Assoziation der Vorstellungen beruhende Verfahren ist das der Tiere und ersetzt ihnen die Vernunft; der Mensch vermag mit Hilfe der Vernunft die Dinge wissenschaftlich zu erkennen: freilich sind auch die Menschen zumeist bloße Empiriker. — Außer den auf Vernunft und Erfahrung beruhenden Wahrheiten läßt Leibniz auch noch geoffenbarte Wahrheiten gelten, die über unsere Fähigkeiten hinausgehen, aber sich doch insofern vor unserer Vernunft rechtfertigen müssen, als sie nicht widervernünftig sein dürfen. Sie können nicht begriffen, sondern nur ergriffen werden. Für Gottes Verstand sind sie natürlich — entweder als vérités de raison oder als vérités de fait — völlig begreiflich.

d) Gott und die Welt. Die Bestimmung des Menschen.

Daß die Welt nicht aus eigener Machtvollkommenheit existiert, sondern in Gott den zureichenden Grund ihres Daseins hat, ist schon wiederholt erwähnt worden. Die Existenz Gottes ist aber für Leibniz nicht bloß Glaubenssache, sondern kann durch Vernunftgründe bewiesen werden. Und zwar ist es in erster Linie der Satz vom Grunde, mit dessen Hilfe die Beweise — Leibniz gibt deren mehrere — für das Dasein Gottes geführt werden. Diesem zufolge müssen die Dinge, die den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst haben — und das ist bei allen endlichen Dingen der Fall —, ihn in einem anderen haben. Ist dieses andere wieder ein endliches Ding, so gilt von ihm dasselbe, und so fort ins Unendliche: wir erhalten auf diese Weise eine unendliche Kette endlicher Dinge, von denen eins immer der zureichende Grund des anderen ist. Die Unendlichkeit dieser Kette muß aber auch wieder einen zureichenden Grund haben, und der

kann nur ein unendliches Wesen, Gott, sein, das seinen Grund in sich selbst hat. Hier wird also von den erfahrungsmäßig existierenden zufälligen Dingen ausgegangen und von ihnen auf das notwendig und durch sich selbst existierende Wesen zurückgeschlossen. Eine andere Argumentation geht von den Vernunftwahrheiten aus, die notwendig gelten und für deren Geltung es auch einen zureichenden Grund geben muß. Er kann nicht in unserem Verstande liegen, denn die ewigen Wahrheiten gelten ganz unabhängig davon, ob sie von uns gedacht und eingesehen werden oder nicht. Sie müssen in einem absolut vollkommenen schöpferischen Denken, im Verstande Gottes begründet sein. Weiter fordert die prästabilierte Harmonie ein allmächtiges und allweises Wesen, das sie einrichtet und durchführt; die Schönheit, Ordnung und Harmonie des Weltganzen und seiner Teile sind ein weiterer Grund, eine intelligente Weltursache anzunehmen. Endlich läßt Leibniz auch den ontologischen Gottesbeweis (s. Descartes, Spinoza) gelten, indem er ihn noch durch den Hinweis ergänzt, daß die Essenz Gottes, welche die Existenz einschließt, da ihr nichts widerspricht, ein durchaus möglicher Begriff ist.

Gott ist ein notwendiges Wesen, als solches ohne Schranken und von höchster Realität und Vollkommenheit. Er ist Geist, von höchster Intelligenz, Allmacht und Güte. Er ist der schöpferische Grund aller Dinge, die durch seine Intelligenz seinem auf das Gute gerichteten Willen gemäß geformt und von seiner Allmacht ins Dasein gerufen und im Dasein erhalten werden. Die Form der Welt wird zunächst bestimmt durch die ewigen und notwendigen Wahrheiten, denen jede denkbare Wirklichkeit entsprechen muß. Was ihnen widerspricht, scheidet daher als unmöglich von vornherein aus: eine in sich widerspruchsvolle Welt kann es nicht geben. Von den nun noch übrigbleibenden möglichen, gewissermaßen als Bilder vor Gottes Verstande schwebenden Welten — jede Welt eine bestimmte Kombination eigenartiger Elemente — gelangt nun nach Gottes auf Hervorbringung einer möglichst vollkommenen Welt gerichtetem Willen diejenige zur Wirklichkeit, deren Bestandteile am besten zusammenstimmen und zusammen das größtmögliche Maß von Vollkommenheit ergeben. Die Dinge, die in einer Welt einen Platz einnehmen wollen, müssen nicht nur „possibles", in sich widerspruchslos sein und sich widerspruchslos in eine Kombination von Elementen einreihen lassen können, sondern sie müssen auch „compossibles", mit den anderen wohl übereinstimmend und so beschaffen sein, daß sie mit bestimmten anderen die vollkommenste überhaupt mögliche

Welt ergeben. Neben dem Prinzip der possibilité, das über Möglichkeit und Unmöglichkeit der Dinge entscheidet, hat das principe du meilleur, die Auswahl des Besten, auch Prinzip der compossibilité oder der convenance genannt, seinen Anteil; — neben dem logischen erscheint auch noch ein teleologisches Prinzip als mitbestimmender Faktor der Weltentstehung und Weltentwickelung. Ebendeshalb ist nicht alles in der Welt logisch notwendig; in dem Prinzip der convenance liegt sozusagen die metaphysische Erklärung dafür, daß neben dem Satz vom Widerspruch noch der Satz vom Grunde als beherrschendes Prinzip in unserer Erkenntnis erscheint. Die dem principe du meilleur am meisten entsprechende Kombination, in der alle Bestandteile (Monaden) einander angepaßt sind (s. oben S. 53), gelangt als Welt zur Wirklichkeit und entwickelt sich gemäß der in jener wechselseitigen Anpassung liegenden Regel der prästabilierten Harmonie. Daß die Welt übrigens nicht in einem bestimmten Moment von Gott erschaffen worden ist, sondern vielmehr ewig von ihm abhängt, von ihm erhalten, d. h. in jedem Augenblick wieder neu geschaffen wird, wurde schon oben (s. S. 54) bemerkt. Die Dinge sind in Gott selbst, als seine Ausstrahlungen, enthalten, unterscheiden sich aber als solche doch zugleich von ihm: Gott geht nicht in der Welt auf und ist daher nicht mit der Welt identisch. Wenn nun die Welt nach dem principe du meilleur eingerichtet ist, so folgt notwendig, daß die bestehende Welt die beste aller möglichen Welten (le meilleur des possibles mondes) ist. Rechtfertigen die Tatsachen diese Behauptung, die das Wesen des Leibnizschen Optimismus bildet? Leibniz bemüht sich, zu zeigen, daß die Übel, deren Vorhandensein er ja nicht leugnen kann, seiner optimistischen Weltauffassung nicht entgegenstehen. Zunächst behauptet diese ja nicht, daß die Welt absolut vollkommen, sondern nur, daß sie die vollkommenste aller überhaupt möglichen Welten sei. Eine absolut vollkommene Welt ist an sich unmöglich, wird durch die ewigen Wahrheiten ausgeschlossen. Unendlich und absolut vollkommen ist nur Gott allein, eine von ihm geschaffene Welt mußte immer — ihrem Begriff nach — eine Welt endlicher Wesen sein; mit der Endlichkeit der Wesen war aber ihre Unvollkommenheit notwendig gegeben. Dieses — metaphysische — Übel bildet also keine Instanz gegen den Optimismus. Man darf auch nicht sagen, daß die Welt, da sie sich ja zu immer größerer Vollkommenheit entwickelt, doch offenbar nicht so vollkommen ist, als sie hätte sein können: die Entwickelung selbst und die damit gegebene Ausnutzung aller durch die

Welt gesetzten Möglichkeiten ist selbst wieder ein Zeichen von Vollkommenheit, wie man denn auch das Unendliche, das Niezuendekommen der Entwickelung, als ein solches auffassen darf. Aus dem metaphysischen Übel ergeben sich nun die physischen, deren Wucht und Bedeutung Leibniz noch durch den Hinweis abzuschwächen sucht, daß viele physische Leiden doch auch zu unserem Besten dienen, uns läutern und bessern. Er möchte überhaupt dies Übel zu einem bloß Negativen, einem bloßen Weniger von Glück machen. Endlich die moralischen Übel, die Sünden, mußte Gott zulassen um des moralischen Gutes der Freiheit willen, ohne welche Verantwortlichkeit, Tugend und Verdienst nicht möglich wären, die aber ihrerseits die Möglichkeit zu sündigen notwendig einschließt.

In der von Gott geschaffenen Welt hat jedes Element die ihm zugewiesene Rolle zu spielen. So auch der Mensch. Die Rolle, die er zu spielen hat, ist eine hohe und bedeutsame, in erster Linie eine moralische. Er soll die sittlichen Güter zur vollen Entfaltung bringen. Die moralischen Grundsätze sind uns ebenso wie die der theoretischen Erkenntnis angeboren, d. h. sie liegen als instinktive Triebe in uns; wir sollen sie aber zu klarem Bewußtsein erheben. Das geschieht mit Hilfe des Verstandes, der uns von den Leidenschaften und Begierden, die aus dunklen und verworrenen Vorstellungen entspringen, befreit. Der Grundtrieb unserer Natur ist auf Steigerung der Realität und Vollkommenheit gerichtet; sein Erfolg ist mit Lust, sein Mißerfolg mit Unlust verknüpft. Der Verstand bemächtigt sich nun aber dieses Triebes, lenkt und leitet ihn. Er zeigt uns, daß nicht vorübergehende Lust, sondern dauerndes Glück das Ziel unseres Strebens sein muß, Glück, das in der Weisheit und der die Liebe zum Nebenmenschen (die nach Leibniz ebenso wie die Selbstliebe in der menschlichen Natur liegt und deren Vorstufe die Respektierung der Rechte des Nächsten ist) einschließenden Tugend besteht. Die Liebe vollendet sich in der aus der Erkenntnis Gottes als des vollkommensten Wesens und seiner Schöpfung hervorgehenden Liebe zu Gott.

Aus ethischen Gründen hält Leibniz an der Freiheit des Willens fest, die er durch seine Unterscheidung von vérités de fait und vérités de raison, von (bloß) moralischer und metaphysischer Notwendigkeit, zu stützen sucht. Seine Ausführungen leiden aber an all der Unsicherheit, die mit dem Freiheitsproblem nun einmal unzertrennbar verknüpft erscheint. Es kommt zu keiner endgültigen Entscheidung darüber, ob der Wille an sich frei ist oder nur insofern und dann frei

genannt werden kann, als und wenn er durch den Verstand — statt durch die Triebe — geleitet und bestimmt wird.

2. George Berkeley 1685—1753.

In Killerin bei Thomastown in Irland 1685 geboren und für den geistlichen Beruf bestimmt, betrieb er neben den theologischen philosophische Studien. Längere Zeit war er auf den Bermudasinseln für die Ausbreitung des Christentums tätig. 1734 wurde er Bischof von Cloyne in Irland, welche Stelle er bis 1752 verwaltete. Er starb 1753 in Oxford.

Hauptschriften: Die Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis (A treatise concerning the principles of human knowledge) 1710, deutsch von Überweg 1869, 4. Aufl. 1906. Drei Gespräche zwischen Hylas und Philonous (Three dialogues between Hylas and Philonous) 1713, deutsch von Raoul Richter (Philos. Bibl. Bd. 102) 1901.

Die Werke herausgegeben von Campbell Fraser, London 1871, neue Ausgabe London 1901; von George Sampson (in Bohns Standard Library), London 1897/98.

Zwei Hauptgedanken sind für Berkeleys Philosophie charakteristisch. Er leugnet 1. die Möglichkeit „abstrakter Ideen" (allgemeiner Begriffe): darin bekundet sich sein Nominalismus und Sensualismus, — und er leugnet 2. die Möglichkeit an sich existierender körperlicher Dinge: darin besteht sein Idealismus (Phänomenalismus), von ihm selbst Immaterialismus genannt.

a) Die Leugnung der abstrakten Ideen (Nominalismus).

Unter „abstrakten Vorstellungen" (abstract ideas) verstehen diejenigen, die an ihre Wirklichkeit glauben, solche, die durch Abstraktion, durch Absehen von allen individuellen Bestimmtheiten, gewonnen sind. Solche Vorstellungen kann es aber nicht geben. Man kann sich nicht eine Ausdehnung vorstellen unter Absehen von aller Farbe, Form und Größe, oder eine Bewegung, die weder schnell noch langsam, und die ohne alle bestimmte Richtung ist, oder ein Dreieck, das weder ein rechtwinkliges noch ein spitz- oder stumpfwinkliges, weder ein gleichseitiges noch ein ungleichseitiges usw. ist, sondern bloß Dreieck schlechtweg, abstraktes Dreieck, Dreieck in abstracto. Es gibt nur einzelne konkrete Vorstellungen von ganz bestimmter Art und Form; die Allgemeinbegriffe aber sind in Wahrheit nichts als Worte (nomina: Nominalismus), durch die man eine Anzahl ähnlicher Dinge zusammenfaßt und bezeichnet.

b) Die Leugnung der selbständigen Existenz der Körperwelt (Idealismus).

Außer den Weisen unseres Bewußtseins selbst, d. h. den Tätigkeiten des Denkens, Wollens und Fühlens, die Locke der „Reflexion" zuwies, und den durch das Gedächtnis oder die Einbildungskraft hervorgebrachten Vorstellungen im engeren Sinne bemerken wir in uns noch sinnlich präsente Vorstellungen, sinnliche Wahrnehmungen von allerhand körperlichen Gegenständen. Von den Inhalten dieser Wahrnehmungen, den Bäumen, Steinen, Häusern, Sternen usw. nimmt die gewöhnliche Meinung an, daß sie eine von unserem Bewußtsein unabhängige, selbständige Existenz besitzen, d. h. daß sie genau so, wie wir sie wahrnehmen, auch dann existieren, wenn wir sie nicht wahrnehmen. Diese naive Ansicht ist aber falsch, unmöglich; eine derartige Wirklichkeit kommt den sinnlichen Gegenständen, den Körpern, nicht zu. Daß der Tisch, an dem ich schreibe, wirklich ist, bedeutet nur, daß ich ihn sehe und taste, d. h. daß ich ihn wahrnehme: er ist als ein von mir wahrgenommener, als Inhalt meiner Wahrnehmung wirklich — also abhängig von meinem Bewußtsein. Daß er auch, wenn ich ihn nicht wahrnehme — wenn ich das Zimmer verlasse —, existiert, wie will man das beweisen? Wenn ich das Zimmer wieder betrete, so ist er freilich wieder da — wiederum als ein gesehener; — das beweist aber nicht, daß er auch in der Zwischenzeit da war. Der Behauptung, daß die ganze Wirklichkeit des Tisches darin besteht, eine Vorstellung zu sein, die unter bestimmten Bedingungen in meiner Seele auftritt, läßt sich kein zwingender Einwand entgegenstellen. Auch der Schluß von dem wahrgenommenen Tisch auf einen an sich existierenden Tisch als auf seine Ursache ist nicht zwingend, da wir doch in Träumen und bei Wahnvorstellungen auch sinnliche Eindrücke haben, denen kein wirklicher Gegenstand außerhalb unserer Seele entspricht. Die Behauptung, daß meine Wahrnehmung eines Tisches doch eine außer mir liegende Ursache haben müsse, die sich auf die unleugbare Tatsache gründet, daß unsere sinnlichen Wahrnehmungen uns aufgezwungen werden und wir sie nicht, wie unsere Phantasievorstellungen, beliebig ändern können: diese Behauptung mag richtig sein, aber es folgt nicht, daß die Ursache ein an sich und außerhalb meines Bewußtseins existierender Tisch, überhaupt ein „wirklich" existierendes Ding ist.

Aber nicht nur läßt sich nie beweisen, daß es von unserem vorstellenden Bewußtsein unabhängige körperliche Dinge gibt; es

läßt sich sogar beweisen, daß es sie nicht geben kann. — Von den „sekundären Qualitäten" der Dinge, den Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken usw., hat schon Locke nachgewiesen, daß sie lediglich subjektiv sind. Eine Farbe kann, wenn wir uns die Sache recht überlegen, gar keine andere Wirklichkeitsform haben, als die eines Bewußtseinsinhaltes; eine wirkliche Farbe ist notwendig immer eine gesehene, wahrgenommene Farbe, ebenso ein wirklicher Ton immer ein gehörter Ton, und dasselbe gilt von allen übrigen Qualitäten: sie sind Wahrnehmungsinhalte oder, wie Berkeley sagt, Ideen. Also können Farben, Töne usw. nicht noch einmal als ganz gleiche Beschaffenheiten von Dingen außerhalb unseres Bewußtseins vorhanden sein: eine Idee kann immer nur einer Idee ähnlich sein. Diese Folgerung dehnt Berkeley nun aber auch auf die primären Qualitäten aus, die Locke als objektiv wirkliche hatte stehen lassen. Auch die Ausdehnung und Figur ist etwas, was nur als Wahrnehmungsinhalt sein und gedacht werden kann. Überdies läßt sich die Ausdehnung von der Farbe gar nicht trennen, da es weder eine Ausdehnung ohne Farbe noch eine Farbe ohne Ausdehnung gibt; ist nun das eine etwas völlig Subjektives, so ist es notwendig auch das andere: wenn der Mantel fällt, muß der Herzog nach. In einer früheren Schrift (Über eine neue Theorie des Sehens) hatte Berkeley schon darauf hingewiesen, daß wir die dritte Dimension, die Tiefe, das Hintereinander der Dinge, gar nicht unmittelbar wahrnehmen, sondern erst aus allerhand Gesichts- und Tastwahrnehmungen erschließen: auch dieser Umstand spricht stark für die Idealität unserer gesamten räumlichen Wahrnehmungen. Sind nun sämtliche primäre und sekundäre Eigenschaften der körperlichen Dinge lediglich subjektiv, so sind damit diese selbst zu bloßen Vorstellungen gemacht. Denn sie sind nichts weiter als die Gesamtheit ihrer Eigenschaften. Ein Apfel ist nichts weiter als die Kombination einer bestimmten Gestalt, Farbe und Härte, sowie eines bestimmten Geruches und Geschmackes; es bleibt nicht nach Abzug aller dieser Bestimmtheiten noch das „Ding", der Apfel, die „Substanz" zurück. Eine derartige Substanz, wie man sie in der „Materie an sich" begrifflich erfaßt zu haben wähnt: eine völlig eigenschaftslose Substanz, ein bloßes qualitätsloses Etwas, ist in der Tat ein Nichts; es ist — eine „abstrakte Idee".

Also die sinnlichen Dinge sind wirklich nichts weiter als Wahrnehmungsinhalte, in bestimmter Weise gruppiert und zusammengesetzt. Ihr Sein besteht in ihrem Vorgestelltwerden (esse est percipi). Es gibt nur Geister und deren Vorstellungen, keine an sich existierende Körperwelt. Mit Leibniz stimmt Berkeley in der Behauptung überein, daß alle Wirklichkeit geistiger Art ist (Spiritualismus); aber während nach jenem die Körperwelt die Erscheinung, der ins Bewußtsein geworfene Widerschein einer Welt wirklich existierender, wenn auch geistiger Dinge (Monaden) ist, geht sie nach Berkeley in ihrem Vorgestelltwerden völlig auf. Hinter ihr steckt gar nichts mehr, ihr liegt gar nichts Wirkliches mehr zugrunde. Berkeleys Spiritualismus ist zugleich ein Idealismus, während Leibniz mit dem seinigen eine realistische Anschauung verbindet.

Zur weiteren Charakterisierung und zugleich Verteidigung dieses — von Berkeley mit großem Scharfsinn und unbeugsamer Konsequenz entwickelten — Idealismus ist im Sinne seines Begründers noch folgendes hinzuzufügen.

Unzweifelhaft muß die Behauptung, daß die ganze körperliche Welt lediglich meine Vorstellung sei, dem naiven Bewußtsein ungeheuer paradox vorkommen. Wie! wird man sagen, — also wenn ich die Augen öffne, so schaffe ich die Welt, und wenn ich sie schließe, vernichte ich sie?! — Aber das folgt keineswegs aus der Behauptung des Idealismus. Die Welt ist ja nicht nur (wie irgendeine bloß eingebildete Vorstellung) in meinem Bewußtsein als Vorstellung enthalten, sondern auch in den Bewußtseinen der übrigen Menschen. In diesen fährt sie fort zu existieren, wenn ich die Augen — und auch wenn ich sie für immer — schließe. Und verschwinden selbst alle menschlichen und tierischen Bewußtseine, so bleibt noch das ewige göttliche Bewußtsein übrig, als dessen Vorstellung die Welt eine ewige und unzerstörbare Existenz besitzt. Daß aber die Existenz der Welt von Gott in jedem Augenblick abhängig ist und er sie erhält, indem er sie unaufhörlich neuschafft, geben ja auch die zu, die an die Existenz einer an sich seienden Körperwelt glauben. Gott ist auch die Ursache der Vorstellungen in uns, die wir mit Unrecht auf sinnliche Dinge außer uns beziehen. Er bewirkt sie unmittelbar in uns, ohne den gänzlich überflüssigen Umweg zu machen, erst eine Welt von Körpern zu schaffen und dann durch deren (überdies unmögliches: die Körper sind kraftlos und träge, Kraft, Tätigkeit eignet nur dem Geiste) Wirken auf uns Vorstellungen von ihnen in uns zu erwecken. Infolge dieser Einrichtung erblickt sich jedes Individuum in jedem Augenblick an einem bestimmten Orte einer räumlich-körperlichen Wirklichkeit, die den Schauplatz seines Wirkens

bildet, und diese Vorstellung leistet ihm praktisch genau dieselben Dienste, als wenn es eine an sich existierende Dingwelt tatsächlich gäbe. Der Idealismus hebt die Realität der Dinge nicht auf, er gibt ihnen nur eine andere Existenzform, als der naive Realismus. Die Dinge bleiben, wie sie sind, büßen keine ihrer Eigenschaften ein. Die Sonne fährt fort zu leuchten und zu wärmen, die Blumen fahren fort zu duften und in Farben zu prangen, auch wenn sie nicht Dinge, sondern Wahrnehmungsinhalte sind, ja wir können nach wie vor die Dinge betasten, uns an ihnen stoßen und blaue Flecke davontragen. Auch die Unterscheidung der „wirklichen" und der „bloß vorgestellten" Dinge läßt sich auf idealistischem Boden durchaus festhalten. Die Vorstellungsinhalte, welche „wirkliche" Dinge darstellen, sind bestimmter, lebhafter, stärker, als die „bloß vorgestellten", sie treten uns zugleich in einer eigenen Ordnung entgegen, die wir nicht, wie bei Phantasievorstellungen, beliebig ändern können. Diese Ordnung festzustellen ist die Aufgabe der Naturwissenschaft, die folglich auch in keiner Weise durch den Idealismus aufgehoben wird. Sie erforscht den Zusammenhang der genannten Ideen, leitet aus der Erfahrung die bestimmten Regeln (Naturgesetze) ab, nach denen sie aufeinander folgen, und setzt uns dadurch in den Stand, den Eintritt bestimmter Ereignisse vorauszusehen und danach zu handeln. Allerdings ist hiernach die Naturwissenschaft lediglich Erfahrungswissenschaft; ihre Aufgabe erschöpft sich darin, den erfahrungsmäßigen gesetzlichen Zusammenhang der Naturphänomene so genau wie möglich zu beschreiben. Der Charakter logischer, absoluter Notwendigkeit kommt ihren Formulierungen nicht zu. Nicht eine logische Notwendigkeit, sondern Gottes Wille ist es, durch den die Konstanz der Naturgesetze verbürgt wird; dieser Wille vermag sie jederzeit — in Wundern (die nun idealistisch, als Änderungen sonst regelmäßig stattfindender Vorstellungsverbindungen zu interpretieren sind) — zu durchbrechen. Wie mit dem gesunden Menschenverstand und der Naturwissenschaft, so ist der Idealismus endlich auch mit der Religion in vollkommener Übereinstimmung — was für den Bischof von Cloyne sehr wichtig ist. Gott bleibt der Schöpfer und Erhalter der Welt, er hat die Geister geschaffen und erzeugt und unterhält in ihnen das Schauspiel einer körperlichen Welt; er wirkt in uns, in ihm leben, weben und sind wir. Der Idealismus versichert uns erst der Unsterblichkeit, die der Glaube lehrt und fordert; die menschliche Seele, in welcher und für welche als ihre Vorstellung die Natur allein existiert, kann

weder durch den Naturlauf hervorgebracht noch durch ihn vernichtet werden: der Idealismus erweist sich als das stärkste Bollwerk gegen den Materialismus und Atheismus.

Zeichnen sich Berkeleys Ausführungen über die körperlichen Dinge durch große Klarheit und rücksichtslose Konsequenz aus, so leiden seine Darlegungen über den Geist selbst, in dem allein die Körperwelt ihr Sein und Wesen hat, an ziemlicher Unklarheit und Unbestimmtheit. Unser Wissen von unserem eigenen Ich kann nicht die Form einer Idee haben, denn die Seele ist tätig, aktiv, Ideen aber sind passiv, beide also einander völlig unähnlich. Dennoch aber sollen wir einen gewissen „Begriff" (notion) vom Wesen unserer Seele haben, eine Erkenntnis eigentümlicher Art, die uns unsere Seele als eine geistige, mit den Fähigkeiten des Wollens und Erkennens ausgerüstete Substanz zeigt. Wie eine derartige Auffassung mit seiner Haltung in der Frage der „abstrakten Ideen" und mit seiner empiristischen Erkenntnistheorie zusammen bestehen kann, hat Berkeley nicht gezeigt.

Zum Schluß mag noch auf einige dem Idealismus innewohnende Schwierigkeiten kurz hingewiesen werden, die eine befriedigende Lösung bei Berkeley nicht gefunden haben. Wenn alle körperlichen Dinge nur als Vorstellungsinhalte für mich Wirklichkeit haben, so gilt das auch von den Leibern meiner Mitmenschen: sie sind lediglich meine Vorstellungen. Welche Gewißheit habe ich nun, daß es noch andere Seelen außer mir gibt, daß meinen Vorstellungen der menschlichen Leiber Seelen zugrunde liegen, die der meinigen, deren Realität mir doch allein unmittelbar verbürgt ist, gleichen? Nach Berkeley schließen wir aus der Übereinstimmung der fremden Leiber mit dem unsrigen (der ja auch nur Vorstellung ist) auf ein dem unsrigen gleichendes Seelenleben, aber dieser Schluß ist schließlich ebensowenig zwingend, als der von Berkeley selbst abgelehnte Schluß auf die Dinge als Ursachen unserer Wahrnehmungen, und so droht denn der Idealismus in einen Solipsismus (Ich allein bin, die ganze Welt ist meine Vorstellung) umzuschlagen. Ist aber der Schluß von den menschlichen Leibern auf ein entsprechend geartetes Seelenleben zulässig, so ist man nicht nur berechtigt, von den tierischen und pflanzlichen Leibern auf ein entsprechendes seelisches Dasein zu schließen, sondern es kann dann auch die Berechtigung nicht geleugnet werden, die unorganischen Körper als Erscheinungen eines entsprechend niedrigeren Seelenlebens anzusehen, — und alsdann stehen wir wieder auf dem Boden der Leibniz-

schen Monadologie, einer Form des Spiritualismus, die von Berkeley gar nicht in Betracht gezogen worden ist.

Auch der Schluß auf das Dasein Gottes ist unsicher. Berkeley will dasselbe aus der Ordnung, Schönheit und Harmonie des (physischen) Weltganzen ebenso erschließen, wie wir aus den einzelnen menschlichen Leibern und ihren Bewegungen und Gebärden das ihnen zugrunde liegende Seelenleben erschließen. Die Übel und Unvollkommenheiten der Welt, die diesem Schluß einigermaßen hinderlich sind, bemüht er sich als belanglos hinzustellen: sie sind nicht so schlimm, wie man meint, sie haben auch ihr Gutes, dienen zu unserem Besten und verschwinden schließlich in dem Gesamtbilde der Welt. Die Welt als Ganzes präsentiert sich doch dem auf sie gerichteten Blick als ein vollendetes Kunstwerk.

3. David Hume 1711—76.

Der größte philosophische Kopf, den Großbritannien hervorgebracht, hat auf dem Gute Ninewells in Schottland, in der Nähe von Edinburgh, im Jahre 1711 das Licht der Welt erblickt. Das Studium der Jurisprudenz, dem er nach dem Willen seiner Eltern oblag, vertauschte Hume bald mit dem der Philosophie und ging 1734 nach Frankreich, um dort in Zurückgezogenheit ganz seinen Studien zu leben. In verschiedenen diplomatischen Stellungen, als Sekretär des Generals St. Clair, später als solcher des Grafen Hertford, hat er dann Frankreich, Holland, Deutschland, Österreich und Italien kennen gelernt. 1767—68 bekleidete er die Stellung eines Unterstaatssekretärs im Auswärtigen Amt, 1769 zog er sich als Privatmann nach Edinburgh zurück, wo er 1776 starb.

Hauptschriften: Die Abhandlung über die menschliche Natur (A treatise on human nature) 1739/40; in deutscher Übersetzung herausg. von Theod. Lipps, Hamburg 1895—1906. Die Untersuchung über den menschlichen Verstand (Enquiry concerning human understanding) 1748; deutsch von Nathanson, 2. Aufl. 1903, von R. Richter, 6. Aufl. 1907. Die Dialoge über natürliche Religion (Dialogues concerning natural religion) 1779; deutsch von Paulsen, 3. Aufl. 1905.

Werke: The philosophical works of David Hume, herausgegeben von Green und Grose. London 1874/75.

Die Humesche Philosophie ist empiristisch, insofern sie alle Vorstellungen (ideas) auf erfahrungsmäßig gegebene Eindrücke (impressions) zurückführt und auch die Verknüpfung der Vorstellungen, so insbesondere die nach Ursache und Wirkung, möglichst auf durch die Erfahrung veranlaßte Assoziationen und durch diese bedingte Dispositionen, Tendenzen, Gewohnheiten, zurückzuführen sucht. Sie ist zugleich sensualistisch, insofern die sinnlichen Empfindungen den Ausgangspunkt ihrer psychologischen Zergliederungen und Deduktionen bilden. Indes sieht sich Hume genötigt, auch denknotwendige, von der Erfahrung unabhängige Wahrheiten neben den auf Erfahrung beruhenden anzuerkennen, und insofern stellt seine Philosophie auch eine Vermittelung zwischen Rationalismus und Empirismus dar. Sie trägt endlich einen skeptischen Charakter, insofern nach Hume der Zweifel der Vernunft an sich selbst, der Existenz einer Außenwelt (einer Welt wirklicher Dinge) und eines substanziellen Ich nicht widerlegt werden kann und eine über die Erfahrung hinausreichende (transzendente) Erkenntnis unmöglich ist. Im Zusammenhang hiermit wird der Substanzbegriff von ihm kritisch zersetzt.

a) Der Zweifel an der Vernunft überhaupt.

Rein theoretisch treibt Hume den Skeptizismus sehr weit, bis zum Zweifel an der Autorität der Vernunft überhaupt. Letzten Endes, erklärt er, läßt sich kein zwingender Grund mehr angeben, warum ein Satz, den das Denken für richtig hält, wahr sein solle; nur eine starke Neigung, ihn für wahr zu halten, ist vorhanden: die aber kann täuschen. Die allgemeine Unsicherheit alles Denkens teilt sich natürlich auch dem Zweifel, der ja auch ein Denken ist, mit, ohne daß doch aus dem Bezweifeln des Zweifels die Gewißheit der Vernunft wieder hervorgehen soll. Indes ist Hume weit entfernt, seinem theoretischen Zweifel an der Vernunft irgendwelche praktische Folge zu geben. Im praktischen Leben und in der wissenschaftlichen Forschung folgen wir alle der Vernunft als einem erprobten Führer, sie bestimmt unser Verhalten wie ein unausrottbarer Naturinstinkt. Wahnsinn wäre es, einen radikalen Skeptizismus wirklich durchführen zu wollen. Und so sind denn auch Humes eigene kritische Untersuchungen durchaus von dem Gedanken beherrscht, daß die Vernunft kompetent sei, über Wahrheit und Irrtum zu entscheiden.

b) Die Außenwelt und das Ich. Der Substanzbegriff.

Unsere Überzeugung von der Existenz einer Außenwelt (einer Welt von unabhängig von uns existierenden Dingen) gründet sich weder auf das Zeugnis unserer Sinne, die ja gar nicht imstande sind, uns die Dinge als unabhängig von der Wahrnehmung selbst existierend zu zeigen, noch auf die Vernunft, die vielmehr an der

Subjektivität aller sinnlichen Wahrnehmungen festhalten muß. Die *Einbildungskraft* ist es, die, durch das Beharren der Wahrnehmungsobjekte und den regelmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen verführt, ihnen eine von ihrem Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz verleiht, die verschiedenen wahrgenommenen Bestimmtheiten (z. B. Farbe, Gestalt, Härte) zu einem „Dinge" (Kugel) zusammenfaßt, einer „Substanz" beilegt. Damit ist nun zugleich dieser ganzen Ansicht das Urteil gesprochen. Die Wirklichkeit der Außenwelt bedeutet nur eine sehr lebhafte Wahrnehmung; eine so beschaffene Wahrnehmung nennt Hume Glauben (belief). Die Vernunft aber muß die Berechtigung dieses Glaubens ablehnen. Locke und Berkeley, besonders der letztere, haben gezeigt, daß unsere Wahrnehmungsinhalte durchaus subjektiv, Inhalte *unseres* wahrnehmenden Bewußtseins sind. Von diesen subjektiven Bewußtseinsinhalten führt kein sicherer Vernunftschluß auf außenweltliche *Dinge* als die Ursachen derselben: sie können ebensogut unmittelbar aus Gott oder aus uns selbst stammen.

Aber nicht nur die Außenwelt verwandelt sich unter Humes kritischer Lupe in ein bloßes Spiel subjektiver Vorstellungen: in konsequenter Weiterverfolgung des einmal eingeschlagenen Weges zerstört seine Kritik auch den Begriff, den Berkeley durchaus festgehalten hatte: des permanenten, identischen Ich, der Seelensubstanz. Gegeben sind mir in meiner Selbstwahrnehmung lediglich Komplexe, Folgen und Zusammenhänge von Bewußtseinsinhalten, nicht aber ein bleibendes Ich als Träger derselben. Dieses perzipiere ich ebensowenig wie eine außenweltliche Substanz. Wie diese, so ist auch der Begriff des permanenten Ich ein Geschöpf der Einbildungskraft, die, durch den Umstand, daß der jeweilige Gesamtbewußtseinsinhalt sich nie plötzlich und vollständig, sondern immer nur allmählich und teilweise ändert, verführt, den wechselnden Bewußtseinsinhalten eine mit sich identisch bleibende Seele unterlegt. — Seine Eliminierung des Seelenbegriffs macht Hume zu einem Vertreter der sogenannten „subjektlosen" Psychologie (pluralistische Psychologie, Psychologie ohne Psyche [Seele]), die das Seelenleben in einen Strom gesetzlich zusammenhängender (assoziierter) psychischer Vorgänge auflöst (Assoziationspsychologie).

Indessen geht auch in bezug auf den Substanzbegriff der Zweifel bei Hume nicht so weit, daß er sein ganzes übriges Philosophieren beherrschte. Was die Außenwelt betrifft, so hält er vielmehr daran fest, daß wir zwar die von der philosophierenden Vernunft gegen

ihre Existenz geltend gemachten Gründe nicht durch Vernunftgründe widerlegen können, daß wir aber nichtsdestoweniger vernünftigerweise an ihrer Existenz gar nicht zweifeln können. „Wir mögen wohl fragen: welche Gründe veranlassen uns, an die Existenz von Körpern zu glauben, aber es ist eine gegenstandslose Frage, ob Körper sind oder nicht: das ist ein Punkt, den wir in allen unseren Überlegungen voraussetzen müssen." Und in bezug auf das permanente Ich weist Hume in einem Anhang zum zweiten Bande der „Abhandlung" selbst darauf hin, daß die einheitliche Zusammenfassung der Bewußtseinsinhalte durch das Bewußtsein, daß selbst die *Einbildung* des permanenten Ich ohne die Annahme eines solchen Ich nicht erklärlich sei. In die später verfaßte Schrift, die „Untersuchung", ist auch die Kritik des Substanzbegriffs nicht mehr aufgenommen. Die folgenden Untersuchungen, in denen der Hauptwert der Humeschen Philosophie besteht, sind daher von der Stellung, die man zu der Frage der Außenwelt und des permanenten Ich einnimmt, ganz unabhängig; wir können bei ihnen mit Hume beide als gegeben voraussetzen.

c) Impressions und Ideas. Denknotwendige und empirische Wahrheiten. Der Kausalitätsbegriff.

Mit Locke ist Hume darin einverstanden, daß es keine angeborenen Vorstellungen gibt; vielmehr müssen alle unsere Vorstellungen (ideas, perceptions) auf Impressionen (impressions), unmittelbar gegebene Eindrücke der äußeren oder inneren Wahrnehmung, zurückgeführt werden. Sie sind (durch das Gedächtnis ermöglichte: das Wort Vorstellung hat also bei Hume eine engere Bedeutung als bei Locke) *Kopien* von Impressionen, von denen sie sich durch ihre geringere Lebhaftigkeit und Stärke unterscheiden. Impressionen sind in erster Linie die sinnlichen Wahrnehmungen, zu denen Hume auch die mit ihnen verbundenen Gefühle von Lust und Unlust rechnet. Vorstellungen können wieder Impressionen (Gemütszustände) hervorrufen, von denen dann wieder Kopien in Form von Vorstellungen möglich sind; auch können Vorstellungen die Rolle von Impressionen spielen, insofern auch von ihnen wieder Vorstellungen möglich sind: immer aber ist die Impression das Primäre, das Original, die Vorstellung das Sekundäre, die Kopie. Eine Vorstellung, die sich nicht auf eine Impression zurückführen ließe, würde etwas gänzlich Nichtiges, ein leeres Wort sein. — Die Vor-

stellungen bilden nun das Material, auf das unsere Erkenntnis angewiesen ist; sie lassen sich zusammen- und in Beziehung zueinander setzen. Diese Beziehungen sind zweierlei Art: solche, die den Charakter logischer Notwendigkeit tragen, so daß wir die Notwendigkeit des Zusammenhangs erkennen und einsehen, und solche, die zwar durch eine psychologische Gesetzmäßigkeit, nämlich durch Assoziation von Vorstellungen, zustande kommen, aber ohne daß die vorgestellten Inhalte einander notwendig forderten. Von der ersteren Art sind die Beziehungen, welche die mathematischen Sätze ausdrücken, z. B. der Satz, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der beiden Katheten ist, oder der andere, daß $3 \cdot 5 =$ der Hälfte von 30 ist. Derartige Sätze (gegen die Geometrie äußert Hume übrigens noch eine Reihe von Bedenken) sind absolut evident und wahr, ihr Gegenteil unmöglich, weil einen logischen Widerspruch enthaltend. Hume nennt sie bloße Vorstellungsbeziehungen (relations of ideas), weil ihre Wahrheit gänzlich unabhängig davon ist, ob den Vorstellungen etwas Wirkliches entspricht. So ist die Geltung des Hypotenusensatzes ganz unabhängig davon, ob es ein rechtwinkliges, überhaupt ein Dreieck in Wirklichkeit gibt oder nicht. Die absolute, der Bestätigung durch die Erfahrung nicht bedürftige Geltung derartiger Sätze (analytischer Urteile) erkennt Hume also an. Anders aber stellt er sich zu den Sätzen, welche Tatsachen (matters of fact) und Zusammenhänge von Tatsachen betreffen. Eine Tatsache ist nie notwendig, ihr Gegenteil nicht unmöglich; der Satz, der das Gegenteil von ihr aussagt, enthält keinen logischen Widerspruch. Daß die Sonne morgen nicht aufgeht, ist ein ebenso möglicher, d. h. widerspruchsloser Gedanke, wie daß sie aufgeht. Daher besitzen die Sätze, die sich auf Tatsachen beziehen, sofern sie nicht, wie der die eigene Existenz behauptende, intuitiv gewiß sind, nicht dieselbe Gewißheit, wie die, welche bloß Vorstellungen vergleichen. Und dasselbe gilt von den Sätzen, die eine Verknüpfung von Tatsachen herstellen und eine Tatsache aus einer anderen erschließen, wie in erster Linie den Kausalitätssätzen, d. h. den Sätzen, welche Tatsachen zueinander in das Verhältnis von Ursache und Wirkung bringen und von der Wirkung auf die Ursache und umgekehrt schließen. Das Kausalitätsprinzip, dessen wir uns in solchen Fällen bedienen, wird erstens nicht unmittelbar von uns erfahren; es gibt so wenig eine Impression der Kausalität, als es eine solche der Substanz gibt. Unsere Wahrnehmung zeigt uns immer nur ein Nacheinander (post hoc) von Vorgängen, z. B. daß eine Billardkugel die andere

stößt und diese sich dann in Bewegung setzt. Daß der eine *durch* den anderen erfolge (propter hoc), daß sich die zweite Billardkugel bewegt, *weil* die andere sie gestoßen hat, nehmen wir nicht wahr, sondern denken wir hinzu. Dasselbe gilt von der inneren Erfahrung. Ich nehme zwar wahr, daß auf den Willensimpuls die Armbewegung folgt, daß auf eine Vorstellung eine andere folgt; wie aber der Wille es anfängt, den Arm zu bewegen, oder wie die Vorstellung es anfängt, eine andere ins Bewußtsein zu rufen, zeigt die unmittelbare Wahrnehmung eben nicht. Indessen gibt Hume zu, daß das Gefühl der Anstrengung (nisus), das wir haben, wenn wir tätig sind, das Urbild für den Kraft- und Kausalitätsbegriff (beide sind für Hume dasselbe) sein möge, ein Zugeständnis, das allerdings seiner Erklärung der Entstehung der Kausalitätsidee widerspricht. — Die Kausalität bedeutet aber zweitens auch keine denknotwendige Beziehung, die der Verstand, aus der einen Vorstellung die andere logisch folgernd, herstellt. Ursache und Wirkung sind gänzlich verschieden voneinander; niemals kann man aus der ersteren durch Zergliederung derselben die letztere ableiten, so wie man aus dem Begriff des Dreiecks ableitet, daß seine Winkel gleich zwei Rechten sind. Adam, sagt Hume, konnte nicht aus sich, durch bloßes Denken, erkennen, daß das Wasser ihn ersticken würde, wenn er hineinginge. Daß das eine auf das andere folgt, lehrt lediglich die Erfahrung: Kausalurteile sind, in Kants Sprechweise, synthetische Urteile a posteriori. Daß wir nun aber aus der bloß tatsächlichen Verknüpfung, welche die Erfahrung zeigt, eine notwendige und allgemeingültige Verknüpfung machen, beruht auf einer durch viele gleiche Erfahrungen hervorgerufenen und befestigten psychischen Disposition. Hier macht sich eben die zweite der oben erwähnten Arten von Beziehungen, die durch Assoziation hergestellte, geltend. Unsere Vorstellungsinhalte assoziieren sich miteinander, d. h. sie verbinden sich eng miteinander, dergestalt, daß der eine, wenn er im Bewußtsein auftaucht, den mit ihm assoziierten nach sich zieht, daß dieser uns bei Gelegenheit jenes „einfällt". Diese Assoziationen erfolgen aber nicht mit absoluter Willkür bald so, bald so, sondern nach festen, in der Gesetzmäßigkeit unserer Psyche begründeten Prinzipien. Als solche führt Hume an: 1. Kontiguität, die räumlich-zeitliche Gemeinschaft, in der die Wahrnehmungsinhalte uns in der Erfahrung gegeben werden, 2. Ähnlichkeit (und ihr Gegenteil, der Kontrast) und 3. Kausalität. Wenn hier die Kausalität als ein selbständiges Assoziationsprinzip neben der Ähnlichkeit und Kontiguität

erscheint, so zeigen doch die Ausführungen über die Entstehung des Kausalitätsgedankens, daß das Kausalitätsprinzip auf die beiden übrigen Assoziationsprinzipien zu reduzieren ist. Wenn wir so und so oft wahrnehmen, daß ein *b* stets auf ein *a* folgt (Kontiguität), so wird dadurch in unserer Seele eine immer engere Verbindung zwischen der Vorstellung von *a* und der von *b* hergestellt, so daß wir, wenn uns ein dem früher wahrgenommenen ähnliches *a* erscheint, auch ein dem früheren ähnliches *b* erwarten, wenn aber *b* erscheint, ein *a* voraussetzen. Diese auf Assoziation beruhende psychische Disposition, Tendenz, Gewohnheit, ist nun die tatsächliche Grundlage der Kausalitätsidee, gleichsam die Impression, zu der sie die Kopie ist. Die Festigkeit der subjektiven assoziativen Verknüpfung spiegelt uns eine objektive Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit vor, die in Wahrheit nicht vorhanden ist: denn daraus, daß sehr oft *b* auf *a* gefolgt ist, folgt nicht, daß es unter gleichen Umständen immer und notwendig darauf folgen muß. Erfahrung vermag nur Wahrscheinlichkeit, keine unbedingte Allgemeinheit und Notwendigkeit zu begründen. Man wird gegen Humes Ableitung des Kausalitätsbegriffs aus der Erfahrung, die das, was sie ableiten will, einerseits schon immer voraussetzt (die Häufigkeit der Erfahrung *a*—*b* ist die Ursache der Festigkeit der Assoziation *a*—*b*, diese Disposition wieder die Ursache der Kausalitätsidee), anderseits nicht ableiten kann (wir verstehen nicht, wie und warum eigentlich aus der bloßen Gewohnheit, *b* vorzustellen, wenn *a* uns gegeben ist, der Gedanke hervorgehen soll, daß *a* die Ursache von *b* und dieses die Wirkung von *a* ist), vieles einwenden können: die mit ihr zusammenhängende Unterscheidung denknotwendiger, unbedingt allgemeingültiger, und empirischer, nicht notwendiger und nur approximative Allgemeingültigkeit besitzender Wahrheiten behält auch unabhängig von derselben ihren Wert. Mit fester Hand zieht Hume die Konsequenzen, die sich aus ihr ergeben. Physik ist keine strenge, keine apodiktische Wissenschaft wie die Mathematik, sondern Erfahrungswissenschaft; ihre Sätze besitzen daher nur die Gewißheit (nämlich Wahrscheinlichkeit), welche die Erfahrung zu geben vermag: Naturgesetze sind Formeln, die das tatsächliche Verhalten der Dinge, soweit es uns die Erfahrung gezeigt hat, ausdrücken. Unbedingte Notwendigkeit kommt ihnen nicht zu, ein Abweichen von ihnen ist nicht unmöglich; der Begriff des Wunders enthält keinen logischen Widerspruch, — wenngleich wir auf Grund der Erfahrung berechtigt sind, die Wunder abzulehnen. Überhaupt

ist es nicht Humes Absicht, die Sicherheit unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnis in Zweifel zu ziehen: nur daß diese Erkenntnis nicht den Charakter der Denknotwendigkeit trägt, macht er mit ebensoviel Entschiedenheit wie Recht geltend. Für die Zwecke des Lebens und auch der wissenschaftlichen Erforschung der Tatsachen ist die Gewißheit, welche die Erfahrung zu geben vermag, vollkommen ausreichend. Die Erfahrung ist und bleibt die große Lehrmeisterin des Lebens, der erfahrungsmäßig festgestellte gesetzmäßige Kausalzusammenhang die Richtschnur aller wissenschaftlichen Erkenntnis, so sehr, daß auch an dem Vorhandensein kausaler Gesetzmäßigkeit im geistigen Leben nicht wohl gezweifelt werden kann: Hume leugnet mit Entschiedenheit die Freiheit des Willens.

Hieraus folgt, daß man Humes Standpunkt nicht richtig bezeichnet, wenn man ihn als Skeptizismus charakterisiert; er deckt sich vielmehr mit dem, was man heutzutage Positivismus nennt. Unsere wissenschaftliche Erforschung der Tatsachen bedeutet eine Feststellung des gesetzmäßigen Zusammenhanges der Erscheinungen an der Hand der Erfahrung und erschöpft sich darin. Dementsprechend wird eine wissenschaftliche Erkenntnis transzendenter, jenseits der Erfahrung liegender Ursachen — Metaphysik, rationale Theologie — für unmöglich erklärt. Diese Dinge müssen dem Glauben überlassen werden. So das Dasein Gottes, das wir weder a priori — der ontologische Gottesbeweis ist unmöglich — noch a posteriori, durch einen die Welt mit einem Kunstwerk vergleichenden Analogieschluß auf eine intelligente Ursache, beweisen können. Denn die Analogie von Welt und Kunstwerk ist schwach, die Erfahrungsgrundlage für den Kausalschluß auf die intelligente Ursache viel zu schmal; zweckmäßig eingerichtete Dinge können auch durch Zufall, durch langsam fortschreitende Entwickelung entstehen, können von mehreren Ursachen (Polytheismus) herrühren, usw.

d) Das sittliche Handeln.

In der Ethik betont Hume, daß über Gut und Schlecht nicht der Verstand, sondern das Gefühl entscheidet, das durch Lust und Unlust bestimmt wird. Keineswegs aber ist es bloß eigene Lust, die gesucht und geschätzt wird; das altruistische Fühlen, das Wohlwollen (Sympathie) für andere ist ein ebenso ursprünglicher Grundzug unserer Natur, wie das egoistische. Wir billigen oder mißbilligen Handlungen, eigene wie fremde, nicht um ihrer Folgen, sondern um ihrer selbst, um der Gesinnung willen, die sich in ihnen offenbart.

Die Gesinnungen, die unsere uninteressierte Billigung finden, sollen dann aber doch wieder solche sein, die ihrem Besitzer und anderen angenehm oder nützlich sind, wie Geduld, Klugheit, Sparsamkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Bescheidenheit u. a. (Tugenden).

4. Der französische Sensualismus und Materialismus.

(Französische Aufklärung.)

In der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts wird der Lockesche Empirismus zu einem einseitigen Sensualismus fortgebildet und dieser sodann mit einem Materialismus verbunden.

Den ersteren Schritt tut

Etienne Bonnot de Condillac 1715—80

(Geistlicher, geboren in Grenoble, gestorben auf seinem Landgute bei Beaugency),

der in seiner Schrift Traité des sensations (Abhandlung über die Empfindungen, 1754, deutsch von Johnson 1870) den Versuch macht, das gesamte Geistesleben aus der sinnlichen Empfindung als aus seiner Wurzel zu entwickeln. Zu diesem Zweck fingiert er eine „Statue", d. h. ein von der Außenwelt zunächst wie durch eine Marmorhülle gänzlich abgeschlossenes Seelenwesen, das dann durch die sich nacheinander öffnenden Sinne, zuerst den Geruchssinn, mit Inhalten, nämlich Empfindungen, angefüllt wird. Er sucht zu zeigen, daß mit dem Dasein einer Empfindung auch das Bewußtsein derselben (Aufmerksamkeit) unmittelbar gegeben, daß je nach ihrer Beschaffenheit Genießen und Leiden — Lust und Unlust — mit ihr verbunden sind, daß das Zurückbleiben des Eindrucks im Gehirn Gedächtnis, Reproduktion und damit das Auftreten von Vorstellungen ermöglicht, daß durch die Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten mehrerer Vorstellungen Urteile und abstrakte Begriffe produziert werden, anderseits ein Streben hervorgerufen, das Ichbewußtsein erzeugt wird usw. Der Tastsinn endlich führt die „Statue" zur Vorstellung der Außenwelt und veranlaßt sie, ihre subjektiven Bewußtseinsinhalte zu objektivieren, in die Außenwelt hineinzuprojizieren, ein Prozeß, den freilich die philosophische Reflexion, die Subjektivität aller Wahrnehmungen erkennend, als einen unberechtigten nachweist; Condillac ist zwar Sensualist, zugleich aber Phänomenalist, daher auch nicht Materialist.

Den Materialismus vertritt (wie auch den Atheismus) insbesondere

Julien Offray de la Mettrie 1709—51

(Arzt, geb. in St. Malo, gest. in Berlin, wo er, in Frankreich und Holland verfolgt, bei Friedrich d. Gr. eine Zuflucht gefunden hatte).

In seinem Werk L'homme machine (Der Mensch eine Maschine, 1748, deutsch von Ritter 1875) versucht er die Empfindung, die auch er als die Wurzel aller psychischen Tätigkeiten betrachtet, als eine Funktion des körperlichen Organismus, insbesondere des Gehirns, zu erweisen. — Materialistisch denken im ganzen auch

Claude Adrien Helvetius 1715—71

(De l'esprit [Vom Geist] 1758). (De l'homme [Vom Menschen] 1772),

Denis Diderot 1713—84

(Herausgeber — mit d'Alembert — der Enzyklopädie — Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, seit 1751)

und der

Baron P. H. Dietrich von Holbach 1723—89

(Verfasser des Système de la Nature [System der Natur], 1770).

Namentlich das letztgenannte Werk vertritt einen entschiedenen Materialismus und Atheismus.

Die Aufklärung wird bekämpft von dem die Rückkehr zur Natur predigenden

Jean Jacques Rousseau 1712—78

(Contrat social [Gesellschaftsvertrag], Erziehungsroman Émile, beide 1762).

Über Rousseau handeln Höffding (Frommanns Klassiker, Bd. 4), 2. Aufl. 1902, und P. Hensel (Aus Natur u. Geisteswelt, Bd. 180), 1907.

5. Wolff und die deutsche Aufklärung.

Christian Wolff 1679—1754.

Geb. in Breslau, Professor in Halle, von wo er auf Betreiben der Pietisten (Francke) vertrieben wurde. Von Friedrich d. Gr. nach Halle zurückgerufen, starb er dort 1754.

Von seinen (sehr zahlreichen) Schriften seien die Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit, 1712, die Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 1719, und die Vernünftigen Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, 1720, erwähnt.

Wolffs großes Verdienst ist es, die Leibnizsche Philosophie systematisiert und popularisiert und ihr dadurch die große Ver-

breitung verschafft zu haben, die sie in der Folge in Deutschland gefunden hat. Er war überhaupt ein systematischer Kopf; seine Einteilungen der Philosophie haben ebenso wie die von ihm geschaffenen (deutschen!) philosophischen Kunstausdrücke noch heute für uns Wert und Bedeutung. Indem er ferner deutsch lehrte und schrieb (daneben freilich auch viel Latein) und sich einer klaren und verständlichen (freilich vielfach auch breiten und ermüdenden) Darstellungsweise befleißigte, hat er ganz besonders dazu beigetragen, in den weiten Kreisen der Gebildeten überhaupt Interesse für die Philosophie zu erwecken und so jene allgemeine philosophische Bildung in Deutschland zu entfachen, die in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts ihren Ausdruck findet und einen der charakteristischsten Züge der sog. deutschen Aufklärung darstellt. Wolff hat aber zugleich auch sachliche Änderungen an der Leibnizschen Philosophie vorgenommen, die nun allerdings keine Verbesserung, sondern eine Verwässerung derselben bedeuten. Gerade die tiefsten und wertvollsten Gedanken Leibnizens hat er beseitigt und durch „vernünftige", d. h. plattere, dem gesunden Menschenverstand mehr zusagende, ersetzt. Er beseitigt den Begriff der Monade, an deren Stelle er kraftbegabte, aber materielle Substanzen (Atome) setzt, und zerstört den Begriff der prästabilierten Harmonie, indem er dieselbe nur noch von dem Verhältnis der Seele zum Leibe gelten, die Urbestandteile der Materie dagegen aufeinander einwirken läßt. Endlich geht auch die wertvolle Unterscheidung Leibnizens zwischen vérités de raison und vérités de fait insofern bei ihm verloren, als in der klaren und deutlichen Erkenntnis, die er durchweg anstrebt, vernunftnotwendige und auf Erfahrung beruhende, empirische Wahrheiten ohne scharfe Scheidung zusammengestellt werden und die Demonstration sich je nach Bedarf sowohl auf Denknotwendigkeit als auch auf Erfahrung stützt. Als ein weiterer, von den anderen nicht hinlänglich unterschiedener Beweisgrund erscheint dann auch noch die „Vernünftigkeit" im Sinne der Zweckmäßigkeit und praktischen Brauchbarkeit.

Einen im großen und ganzen ähnlichen Standpunkt vertritt auch die sich an Wolff anschließende deutsche Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts. Sie ist insofern durchaus rationalistisch, als sie nichts auf bloße Autorität hin annehmen, sondern in Erkenntnis und Religion, in Staat und Gesellschaft nur gelten lassen will, was sich durch die Vernunft erklären und als vernünftig begründen läßt. Sie verlangt aber nicht, daß etwas, um als durch die

Vernunft erklärt zu gelten durchaus immer als denknotwendige Wahrheit erwiesen sein müsse, sondern hält diese Forderung auch dann für erfüllt, wenn es als naturgesetzliche Wirkung, also empirisch erklärt oder auch nur als zweckmäßig, insbesondere für den Menschen zweckmäßig, erkannt worden ist — wie denn die praktische Frage nach der menschlichen Glückseligkeit überhaupt die wichtigste Angelegenheit der deutschen Popularphilosophie ist und von ihr vielfach in recht platter Weise behandelt wird. Auf diese Weise wurde der Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirimus in eklektischer Weise abgeschwächt und verwischt, Bestandteile der englischen Erfahrungsphilosophie wurden mit solchen des kontinentalen Rationalismus in unkritischer Weise zusammengestellt und verbunden. Ein volles Verständnis für das große Hume-Leibnizsche Problem hat von den deutschen Philosophen des 18. Jahrhunderts nur Immanuel Kant — auch er erst nach mancher Wandlung — gehabt. Für ihn wurde es der Ausgangspunkt einer neuen, der kritischen Philosophie.

Zu den deutschen Popularphilosophen gehören u. a. Moses Mendelssohn (1729—86), Fr. Nicolai (1733—1811), Ernst Platner (1744—1828), Christian Garve (1742—98); auch G. E. Lessing (1729—81) gehört als philosophischer Denker ihr an.

Schrempf, Lessing als Philosoph (Frommanns Klassiker, Bd. 19), 1906.

IV. Die kritische Philosophie.

Immanuel Kant 1724—1804.

Der berühmte Begründer des Kritizismus ist in Königsberg in Preußen im Jahre 1724 als Sohn armer Eltern geboren, hat auf der Universität Königsberg studiert, sich ebendaselbst habilitiert (1755) und nach fünfzehnjähriger Dozententätigkeit eine ordentliche Professur erhalten, die er bis an sein Ende, die letzten Jahre indes ohne zu lesen, bekleidet hat. Im Jahre 1804 ist er in Königsberg gestorben.

Hauptschriften: Kritik der reinen Vernunft (1. Ausgabe 1781, 2. Ausgabe 1787). Kritik der praktischen Vernunft 1788. Kritik der Urteilskraft 1790. Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können 1783. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (beide zusammen unter dem gemeinschaftlichen Titel: Metaphysik der Sitten 1797). — Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels 1755.

Die Werke herausg. v. Hartenstein, Leipzig 1838—39, von demselben Leipzig 1867—69, von Rosenkranz und Schubert,

Leipzig 1838—42, von v. *Kirchmann* (und jetzt von verschiedenen Herausgebern) in der Phil. Bibl., Leipzig. Eine neue Ausgabe der gesammelten Schriften Kants durch die Akademie der Wissenschaften zu Berlin ist im Erscheinen begriffen. Bislang sind erschienen: 1. Abt. Werke, Bd. I—VII, Berlin 1902—08; 2. Abt. Briefwechsel, Bd. I—III, Berlin 1900—02.

Paulsen, Imm. Kant (Frommanns Klassiker, Bd. 7), 4. Aufl. Stuttg. 1904.

Külpe, Imm. Kant, Darstellung und Würdigung (Aus Natur- u. Geisteswelt, Bd. 146) 1907, 2. Aufl. 1908. Außer den von Külpe S. VIII angeführten Kantwerken von Simmel, Cohen, Volkelt, Vaihinger, Messer u. a. seien noch genannt:

Riehl, Der philosophische Kritizismus, Leipzig 1876—87, 2. Aufl. 1908f.

Busse, Zu Kants Lehre vom Ding an sich (in Band 102 der Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik) 1893.

Falckenberg, Kant und das Jahrhundert, 2. Aufl. Leipzig 1907.

Cohen, Kommentar zu Kants Kr. d. r. V. Leipzig 1907.

Apel, Kommentar zu Kants Prolegomena, I, Berlin 1908.

v. *Aster*, Imm. Kant (Wissenschaft u. Bildung, Bd. 80), Leipzig 1909.

Bauch, Kant (Sammlung Göschen, Bd. 536), Leipzig 1911.

Sucht man nach einer Formel, um die Kantische Philosophie zunächst ihrem allgemeinsten Charakter nach zu kennzeichnen, so läßt sich wohl das Streben, *zwischen Gegensätzen zu vermitteln*, als die sie beherrschende Grundtendenz hinstellen. Näher ist es das Streben, zwischen Wissen und Glauben zu vermitteln, das den hervorragendsten Charakterzug der Kantischen Philosophie, diese als Ganzes und im allgemeinen betrachtet, bildet. Damit ist ein Doppeltes gegeben. Kant will einmal unsere Überzeugung von dem Vorhandensein einer idealen, unseren sittlichen Anforderungen genugtuenden Weltordnung fest begründen und sie gegen alle Anfeindungen seitens der wissenschaftlichen Erkenntnis sicherstellen; er will aber anderseits auch die wissenschaftliche Erkenntnis selbst auf eine sichere, unanfechtbare Gewißheit gewährende Grundlage stellen. Beide Bestrebungen sind gleich stark bei Kant vertreten, wenn auch gelegentlich und zeitweilig die eine etwas einseitig in den Vordergrund tritt; sie bilden die beiden Pole seines Systems, in welchem sie miteinander vermittelt und ausgeglichen werden. Die Ausgleichung erfolgt in der Weise, daß die wissenschaftliche Erkenntnis durch kritische Untersuchung einerseits gegen jeden Zweifel sichergestellt, anderseits aber auf das Gebiet der Erscheinungen, der Gegenstände der Erfahrung, eingeschränkt wird, während das darüber hinausliegende Gebiet des Transzendenten ihr entzogen und dem sich auf unabweisbare sittliche Forderungen gründenden

Vernunftglauben überantwortet wird. Die Unterscheidung von Erscheinungswelt und Dingen an sich, phänomenaler und intelligibler Wirklichkeit, ist das Mittel, dessen sich Kant fast durchweg zur Durchführung seiner Vermittlungstendenz bedient. Demnach bilden die erkenntnistheoretische Begründung, Sicherung und Begrenzung der wissenschaftlichen (theoretischen) Erkenntnis einerseits und die Begründung der Möglichkeit, des Rechtes und der Notwendigkeit sittlich-idealer Weltanschauung anderseits die beiden Eckpfeiler der ganzen Kantischen Philosophie, durch welche die übrigen Teile seines Systems bedingt sind und auf welche sie sich stützen. Die Lösung der ersteren Aufgabe bildet den Hauptgegenstand der *theoretischen* Philosophie Kants, die, ihrem wesentlichen Inhalte nach Erkenntnistheorie, vornehmlich in der Kritik der reinen Vernunft und in den Prolegomena enthalten ist; mit der letzteren hat es seine praktische Philosophie zu tun, deren Grundprinzipien in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und der Kritik der praktischen Vernunft entwickelt werden.

a) Die theoretische Philosophie (Erkenntnistheorie).

Auch in Kants erkenntnistheoretischer Grundlegung der Wissenschaft zeigt sich wieder die Vermittlungstendenz, die für sein gesamtes Philosophieren charakteristisch ist. Seine Erkenntnistheorie will vermitteln zwischen den Gegensätzen, die bisher die Philosophen getrennt hatten, den Gegensätzen von Dogmatismus und Skeptizismus, Rationalismus und Empirismus. Durch eine *kritische* Untersuchung über Möglichkeit, Umfang und Grenzen der Erkenntnis soll der Streit der Parteien entschieden werden: die Kantische Philosophie erscheint in einem von Kant selbst oft gebrauchten Bilde als das schiedsrichterliche Tribunal, vor dem die streitenden Parteien erscheinen und ihre Ansprüche geltend machen, das diese Ansprüche kritisch prüft und den Streit durch richterlichen Spruch entscheidet. Ebendeshalb ist sie Kritizismus. Die Entscheidung, die sie trifft, hängt auch wieder mit der fundamentalen Unterscheidung von Erscheinungswelt und Ding an sich zusammen. Die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis (ihre Geltung für die Gegenstände), die der Dogmatismus behauptet hatte, wird kritisch sichergestellt, durch die Art ihrer Sicherstellung aber zugleich auf *Erscheinungen* eingeschränkt, während hinsichtlich der *Dinge an sich* mit dem Skeptizismus die Subjektivität der Erkenntnis behauptet wird. Die rationalistische Forderung apriorischer, unabhängig von

der Erfahrung gültiger Erkenntnis wird anerkannt und als notwendig erwiesen, zugleich aber gezeigt, daß diese apriorische Erkenntnis doch nur die Grundlage unserer *Erfahrungswissenschaft* ist, sich nur auf Gegenstände der Erfahrung (*Erscheinungen*) bezieht und in diesem Sinne durchaus empirisch (von nur empirischem Gebrauch) ist. Verfolgt man aber den Weg, auf dem Kant zu dieser Urteilsfällung kam, näher, so sieht man, daß seine ganze Stellungnahme den Streitfragen gegenüber, die er entscheiden wollte, abgesehen von der schon angegebenen allgemeinen Vermittlungstendenz überhaupt, durchaus beherrscht und bedingt war durch einerseits rationalistische, anderseits skeptische oder besser vielleicht antidogmatische Grundüberzeugungen und Tendenzen. Um die Kritik der reinen Vernunft, ihre Problemstellung und Problemlösung richtig verstehen zu können, muß man immer festhalten, daß Kant Rationalist ist, und daß seine Hauptabsicht in der Kritik der reinen Vernunft die ist, den Rationalismus, der ihm durch Hume bedroht schien, sicherzustellen. Nur daß der Rationalismus, den er aufstellt, sich von dem *alten* Rationalismus in wesentlichen Punkten unterscheidet, daß er ein *kritischer* Rationalismus ist, der ebenso mit skeptischem Öle gesalbt erscheint, wie der alte mit dogmatischem. Nach diesen Vorbemerkungen treten wir an das schwierige Unternehmen, eine Skizze der Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft zu geben, heran.

Durch die ganze vorkantische Philosophie zog sich die Erörterung über die Ansprüche des Rationalismus und Empirismus wie ein roter Faden hindurch. Bei Leibniz und Hume wurden Erkenntnisse, die, weil denknotwendig, unabhängig von der Erfahrung und absolut gelten, und solche, deren Geltung auf der Erfahrung beruht und die nur erfahrungsmäßige — d. i. nicht absolute — Gültigkeit besitzen, unterschieden. Kant, der von den rationalistischen Voraussetzungen der Leibniz-Wolffschen Philosophie ausgegangen und in seinen ersten philosophischen Schriften über die eigentliche Bedeutung und die Tragweite der Humeschen Unterscheidung sich auch nicht ganz klar gewesen war, hatte in den sechziger Jahren — ob durch Hume beeinflußt oder nicht, darf hier füglich unerörtert bleiben — eine Schwenkung zum Empirismus hin vollzogen, indem er anerkannte, daß all unser Wissen um Tatsachen und ihren kausalen Zusammenhang auf Erfahrung beruhe. Daß der Zusammenhang von Tatsachen kein solcher sei, daß man auf rein logischem Wege, durch bloße Zergliederung der Ursache, aus ihr die Wirkung ableiten könne, daran

hat Kant auch immer festgehalten. Er nannte solche Urteile, bei denen der Prädikatsbegriff bereits im Subjektsbegriff enthalten ist und also durch bloße Zergliederung (Analyse) des letzteren aus ihm entnommen werden kann, *analytische* Urteile, z. B. das Urteil: Alle Körper sind ausgedehnt. Im Begriff des Körpers ist die Ausdehnung bereits enthalten; sie gehört zum begrifflichen Wesen des Körpers, ein unausgedehnter Körper ist ein sich selbst widersprechender Begriff. Subjekt und Prädikat sind hier also nach dem Prinzip der Identität miteinander verknüpft. Den analytischen Urteilen stellt Kant nun die *synthetischen* als solche gegenüber, bei denen das Prädikat nicht im Subjektsbegriff bereits enthalten ist, sondern ihm als etwas Neues hinzugefügt, durch eine Synthese mit ihm verbunden wird, z. B. das Urteil: Alle Körper sind schwer. Synthetisch sind hiernach alle Urteile, welche Tatsachen miteinander verknüpfen, insbesondere die Kausalurteile. Mußte Kant dies Hume zugeben, so hat er doch die weitere Ansicht, die dieser mit der Einsicht in den synthetischen Charakter der Tatsachenurteile verband: daß sie auf Erfahrung beruhen (in Kantischer Ausdrucksweise: daß sie synthetische Urteile a posteriori sind), zu der er zeitweilig hinneigte, nicht gelten lassen wollen — um der Konsequenzen willen, die sie einschloß und die ihm, der sich inzwischen wieder auf seine rationalistische Grundanschauung besonnen hatte, unannehmbar schienen. Denn das Ideal des Rationalismus, eine apriorische, ihrer Geltung nach von der Erfahrung unabhängige Erkenntnis, macht sich auch der Kantische Kritizismus zu eigen. Wissenschaftliche Erkenntnis im wahren und strengen Sinne des Wortes, d. h. unbedingt allgemeingültige und notwendige Erkenntnis haben wir nur da, wo unsere Erkenntnis unabhängig von der Erfahrung gilt; und umgekehrt: wo immer strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit bei einer Erkenntnis vorhanden ist, da kann sie nicht auf Erfahrung beruhen, sondern ist von ihr unabhängig, — a priori. Das auf Erfahrung beruhende — aposteriorische — Wissen bedeutet, da Erfahrung eben keine unbedingt notwendigen und allgemeingültigen Sätze liefern kann, auch keine streng wissenschaftliche Erkenntnis. Wenn nun die von Hume *richtig* als synthetische Urteile (nach Kantischer Ausdrucksweise) gekennzeichneten Tatsachenurteile nach dessen weiterer Behauptung sämtlich auf Erfahrung beruhen, also *synthetische Urteile a posteriori* sind, so hört die Physik auf, eine wahre und echte Wissenschaft zu sein, ihre Sätze büßen die unbedingte Allgemeingültigkeit ein und werden zu bloß wahrscheinlichen

Annahmen. Das aber erschien dem Rationalisten Kant ein unmöglicher Gedanke. Sein Widerspruch gegen denselben wurde noch verstärkt durch seine Entdeckung, daß die mathematischen Urteile, die Hume als apriorische hatte gelten lassen, zugleich aber als analytische aufgefaßt hatte, synthetisch seien, daß man nicht aus dem Begriff 7 + 5 das Prädikat = 12 ableiten, nicht durch bloße Zergliederung des Begriffes der geraden Linie erkennen könne, daß sie die kürzeste sei zwischen zwei Punkten. Behielte Hume recht mit seiner Behauptung, daß alle synthetischen Urteile auch aposteriorische sind, so hörte auch die Mathematik auf, eine strenge Wissenschaft zu sein, so würde sie ein bloßes Erfahrungswissen von nur annähernder (approximativer) Allgemeingültigkeit. Daß dem nicht so sein könne, stand für Kant fest; schwer, sehr schwer aber ist es ihm geworden, den Beweis zu führen, daß Hume nicht im Rechte sei, daß Mathematik und Naturwissenschaft (Physik) in der Tat auf apriorischen Grundlagen beruhen. Etwa 15 Jahre angestrengtesten Nachdenkens hat er darauf verwendet, das Fundament zu legen und nach allen Seiten zu befestigen, auf dem die wissenschaftliche Erkenntnis als unbedingt allgemeingültige fest und sicher ruhen könne. Das Ergebnis seines Nachdenkens hat er in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt.

Offenbar: wenn die Behauptung Humes, daß alle apriorischen Urteile analytisch, alle synthetischen Urteile aber aposteriorisch sind, zu Recht besteht, so ist es, da der synthetische Charakter der mathematischen und physikalischen Sätze nach Kant unbestreitbar ist, um Mathematik und Physik als strenge Wissenschaften (im Sinne Kants) geschehen. Soll der streng wissenschaftliche Charakter dieser Wissenschaften gerettet werden, so kann das nur so geschehen, daß gegen Hume gezeigt wird, daß seine Alternative nicht richtig ist, daß es auch synthetische Sätze gibt, die zugleich a priori sind: synthetische Urteile a priori. Das ist nun der Weg, den Kant in der Tat einschlägt. Die synthetischen Urteile a priori bilden das Neue, das er in den bisher allein berücksichtigten Gegensatz von synthetischen Erfahrungs- und analytischen Vernunfturteilen einschiebt; um die synthetischen Urteile a priori dreht sich fast die ganze Kritik der reinen Vernunft, sie macht das Eigentümliche des neuen, von Kant an die Stelle des alten gesetzten Rationalismus aus: apriorische, unabhängig von der Erfahrung gültige Erkenntnisse, die doch nicht auf einer Verknüpfung von Vorstellungen nach der logischen Regel der Identität beruhen. Denn auf die analytischen Urteile, die natürlich auch a priori und unbedingt allgemeingültig sind, legt Kant kein großes Gewicht; sie erweitern unsere Erkenntnis nicht, sondern erläutern nur den Begriff, den wir bereits von der Sache haben. Nur die synthetischen Urteile enthalten eine wirkliche Erweiterung unserer Erkenntnis; in synthetischen Urteilen a priori wird sie durch das erkennende Bewußtsein unabhängig von der Erfahrung zustande gebracht.

Wenn es nun synthetische Urteile a priori geben soll — und daß es sie gibt, ist Kant in seiner kritischen Periode nie zweifelhaft gewesen —, so muß es auch in der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins begründete apriorische Verknüpfungselemente geben, durch die sie ermöglicht werden. Bei den analytischen Urteilen geschieht die Verknüpfung der Vorstellungen durch das logische Prinzip der Identität, bei den synthetischen Urteilen a posteriori durch die Erfahrung; bei den synthetischen Urteilen a priori bedarf es besonderer, in unserem Bewußtsein liegender Verknüpfungselemente, um die Verbindung (Synthese), die das Urteil darstellt, herzustellen. Gelingt es, diese Elemente aufzuzeigen, und als apriorische, nicht aus der Erfahrung stammende, und als Grundlagen der mathematischen und naturwissenschaftlichen Sätze nachzuweisen, so ist damit die Frage, die Kant in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft als die eigentliche Frage der Vernunft bezeichnet: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? beantwortet und zugleich gezeigt, daß die mathematischen und naturwissenschaftlichen Urteile in der Tat sowohl synthetisch als a priori, also absolut allgemeingültig und notwendig, daß also Mathematik und Naturwissenschaft (Physik) strenge, wahre Wissenschaften sind. Das ist die eine, sich aus Kants rationalistischem Ausgangspunkt ergebende Aufgabe der Kritik. Zu ihr tritt nun aber eine andere, sich aus seinem skeptischen oder, wenn man lieber will, antidogmatischen Ausgangspunkt ergebende, die in der Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? schon mit enthalten ist. Die mit Hilfe der apriorischen Verknüpfungselemente des Bewußtseins zustande gebrachten synthetischen Urteile sollen nicht bloß subjektive und subjektiv notwendige Hirngespinste sein, sondern objektive Gültigkeit haben, sich auf Gegenstände beziehen und von Gegenständen gelten. Diese objektive Gültigkeit hatte der Dogmatismus durch die für ihn selbstverständliche Annahme der Übereinstimmung oder Harmonie des (richtigen) Denkens und der Dinge erklärt. Kant findet diese Annahme grundlos und unbeweisbar;

sie versagt gegenüber dem Skeptizismus, der sie bestreitet. Will man die Gültigkeit der Erkenntnis für die Gegenstände gegen allen Zweifel gründlich sichern, so kann man das nur so erreichen, daß man zeigt, daß die Gegenstände selbst durch die apriorischen Erkenntniselemente erst (wenigstens ihrer Form nach) erzeugt werden, sich nach ihnen richten, durchweg durch sie bestimmt werden. Nur wenn das der Fall ist, wenn die apriorischen Bedingungen unserer Erfahrungserkenntnis zugleich die Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung selbst sind, ist es notwendig und selbstverständlich, daß die Dinge genau so sind, wie sie von uns vorgestellt und gedacht werden, daß also die synthetischen Urteile a priori, durch die wir sie vorstellen und denken, objektive Gültigkeit haben. Diesen Nachweis versucht Kant zu liefern, er bildet den eigentlichen Kern dessen, was er als transzendentale Deduktion bezeichnet und was die schwierigste und komplizierteste Untersuchung der ganzen Kritik darstellt.

Hiermit haben wir nun die positive Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft, sofern sie die Fundamentierung und Sicherstellung der wissenschaftlichen Erkenntnis bedeutet, im allgemeinen gekennzeichnet: sie besteht in dem Nachweise, daß im Bewußtsein apriorische Erkenntniselemente enthalten sind, daß diese die Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori darstellen und daß die mit ihrer Hilfe gebildeten synthetischen Urteile a priori für Gegenstände gelten, weil die letzteren durch die apriorischen Erkenntniselemente des Bewußtseins ihrer Form nach allererst hervorgebracht, durch sie bestimmt werden.

Da Kant nun zwei Grundvermögen der menschlichen (theoretischen) Erkenntnis: Sinnlichkeit und Verstand, unterscheidet (die er nicht, wie Leibniz, untereinander, sondern nebeneinander stellt), so wird sich die obige Aufgabe dahin spezialisieren, daß zunächst die in der Sinnlichkeit liegenden apriorischen Verknüpfungselemente aufgesucht und als apriorische nachgewiesen werden, und daß gezeigt wird, wie durch sie objektiv gültige synthetische Urteile a priori gebildet werden. Und dann wird mit dem Verstande ebenso zu verfahren sein. Mit der ersteren Aufgabe beschäftigt sich der erste Teil der Kritik der reinen Vernunft, die transzendentale Ästhetik[1]), von der zweiten handelt die transzendentale Logik, näher der erste Teil derselben, die transzendentale Analytik, während der zweite, die transzendentale Dialektik, von der (noch von dem Verstande zu unterscheidenden) Vernunft und ihren Ideen handelt und die Unmöglichkeit, mit ihrer Hilfe objektiv gültige synthetische Urteile a priori herzustellen, die Dinge an sich zu erkennen, nachweist. Beide, transzendentale Ästhetik und transzendentale Logik, bilden zusammen die transzendentale Elementarlehre, der als zweiter Hauptteil die transzendentale Methodenlehre — allgemeine Betrachtungen über methodische Fragen der Philosophie überhaupt (zum Teil sehr instruktiv) — gegenübersteht.[1])

α) In der transzendentalen Ästhetik weist Kant Raum und Zeit als reine Formen sinnlicher Anschauung und damit als die in der Sinnlichkeit liegenden apriorischen Erkenntniselemente nach. Die zum Beweise der Apriorität benutzten Argumente sind, abgesehen von der allgemeinen Erwägung, daß „das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen (die Form), nicht selbst wiederum

1) Das Wort Ästhetik hat in der Kr. d. r. V. nichts zu tun mit dem Schönen, sondern bedeutet hier nur Lehre von der Sinnlichkeit. Kants Ästhetik, seine Lehre vom Schönen, ist enthalten in seiner Kritik der Urteilskraft.

1) Wir haben also: I. Transz. Elementarlehre. 1. Transz. Ästhetik. 2. Transz. Logik, Erste Abt. Transz. Analytik, Zweite Abt. Transz. Dialektik. — II. Transz. Methodenlehre. Der Ausdruck Vernunft bedeutet bei Kant einmal die gesamte theoretische und praktische (pr. Vernunft) Erkenntnis, sodann das theoretische Erkenntnisvermögen überhaupt (Sinnlichkeit und Intellekt einschließend), weiter das Denken, den Intellekt im Unterschied von der Sinnlichkeit (Vernunft im engeren Sinne = Verstand), endlich die Vernunft im engsten Sinne als das Vermögen der Ideen gegenüber dem Verstande, dem Vermögen der Begriffe. Kritik der reinen (die apriorischen Erkenntniselemente in sich enthaltenden) Vernunft bedeutet einmal Untersuchung des Vernunftvermögens (im allgemeineren Sinne) überhaupt rücksichtlich seiner apriorischen Elemente, dann Beschränkung der Vernunft, besonders Kritik und Abwehr der Versuche der Vernunft (im speziellen Sinn), durch Ideen Dinge an sich zu erkennen (transz. Dialektik). — Reine Vernunft und praktische Vernunft bilden keinen Gegensatz; der Gegensatz zwischen der Kritik der reinen und der der praktischen Vernunft würde prägnant zum Ausdruck kommen, wenn wir dafür sagten: Kritik der reinen theoretischen Vernunft und Kritik der reinen praktischen Vernunft. — Transzendental nennt Kant einmal die Erkenntnis, die sich nicht mit den Gegenständen selbst, sondern mit ihrer Erkenntnis und deren Möglichkeit und Grenzen befaßt (= erkenntnistheoretisch, kritisch; Gegensatz: bogmatisch), dann die die Erfahrungserkenntnis möglich machenden apriorischen Erkenntniselemente im Gegensatz zu der die Erfahrung überschreitenden — transzendenten — Erkenntnis. Doch steht auch das Wort „transzendental“ mitunter da, wo man „transzendent“ erwarten müßte, ist dann also = transzendent.

Empfindung (Materie, Stoff) sein kann", diese: der Raum kann kein empirischer, aus Erfahrungen des Außer mir und des Außer- und Nebeneinander der Empfindungen abstrahierter Begriff sein, denn nur vermittels der Raumanschauung können wir ein Außer uns und ein Außer- und Nebeneinander der Dinge wahrnehmen; die Raumanschauung ist also die Bedingung der Möglichkeit eben der Erfahrungen, aus denen man sie empirisch herleiten will. Dasselbe ergibt sich daraus, daß wir zwar alle Gegenstände aus dem Raum wegdenken können und dann den leeren Raum übrig behalten, nicht aber umgekehrt den Raum hinwegdenken können, um dann die (körperlichen) Gegenstände übrig zu behalten: ohne Raum kein Körper. Der Raum ist aber Anschauung, kein Begriff; die einzelnen besonderen Raumteile sind Einschränkungen des einen (unendlichen) Raumes und setzen diesen also immer schon voraus, während beim Begriff das einzelne dem allgemeinen Begriff vorhergeht; der Raum enthält seine Teile alle in sich, nicht wie der Begriff die zu ihm gehörigen Vorstellungen unter sich. Analog lauten die Argumente für die Apriorität der Zeit: das Nacheinander und Zugleichsein kann nur mittels der Zeitanschauung wahrgenommen werden, daher kann man wohl die Ereignisse aus der Zeit, nicht aber diese selbst wegdenken und die Ereignisse übrig behalten. Alle endlichen Zeitstrecken sind Einschränkungen der einen unendlichen Zeit, die alle ihre Momente in sich enthält. Außerdem benutzt aber Kant die — dabei vorausgesetzte — Allgemeingültigkeit der mathematischen Erkenntnisse, um daraus auf die Apriorität der Anschauungsformen von Raum und Zeit als auf die notwendige Bedingung jener Allgemeingültigkeit zu schließen. Wären Raum und Zeit empirischen Ursprungs, so wären die auf ihnen beruhenden Sätze der Geometrie und der allgemeinen Bewegungslehre (in den Prolegomena: der Arithmetik), da sie synthetisch sind, empirische Sätze, also nicht allgemeingültig; da sie aber allgemeingültig sind, müssen Raum und Zeit eben apriorische, in der Natur des allgemeinmenschlichen Bewußtseins begründete Anschauungen sein. Mit Hilfe der apriorischen Anschauungen von Raum (der Form des äußeren Sinnes) und Zeit (der Form des inneren, insofern aber alle äußeren Gegenstände Wahrnehmungs- und damit Bewußtseinsinhalte sind, auch der Erscheinungen des äußeren Sinnes) sind wir nun imstande, allgemeingültige synthetische mathematische Urteile a priori aufzustellen, z. B. intuitiv zu erkennen, daß die gerade Linie notwendig die kürzeste zwischen zwei Punkten

oder daß 7 + 5 = 12 ist, usw. Und so ist die Frage: wie ist reine Mathematik, oder wie ist Mathematik als strenge Wissenschaft möglich, gelöst. Daß diese Urteile aber auch objektiv gültig sind, d. h. daß wir die Mathematik auch auf Gegenstände anwenden können, folgt daraus, daß die Gegenstände der Erfahrung selbst (ihrer Form nach; die Materie, die sinnliche Empfindungsqualität, wird uns „gegeben" und ist aposteriorisch) erst durch die Raum- und Zeitanschauung möglich werden. Was sich der Form von Raum und Zeit entzieht, kann auch nie von uns wahrgenommen, nie ein Gegenstand der Erfahrung für uns werden. Unsere Erfahrung ist durch die uns nun einmal eigentümliche räumlich-zeitliche Auffassungsweise ein für allemal bestimmt; was daher von uns erfahren, Gegenstand der Erfahrung für uns werden will, muß zuvor in diese Formen eingehen, muß sich von uns gleichsam das räumlich-zeitliche Kleid überziehen lassen. Werden aber die Dinge nur dadurch Gegenstände unserer Erfahrung, daß wir ihnen die unserer Auffassungsweise eigentümliche räumlich-zeitliche Form leihen, so folgt, daß die von uns a priori erkannte Gesetzmäßigkeit des Raumes und der Zeit auch für sie durchweg und damit für alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung gilt; wir können absolut sicher sein, daß wir nie auf einen Gegenstand stoßen werden, für den die Gesetze der Geometrie und der Arithmetik nicht gälten. Die mathematischen Urteile besitzen objektive Gültigkeit, es läßt sich durch sie etwas über die Gegenstände aussagen, sie lassen sich auf Gegenstände anwenden. — Aber es folgt noch ein anderes. Wenn die Dinge nur dadurch Gegenstände für uns werden, daß sie sich den unserem Bewußtsein eigentümlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit fügen, wenn wir sie dadurch, daß wir sie räumlich und zeitlich formen, erst überhaupt zu Gegenständen machen, dann sind diese Gegenstände auch — wenigstens ihrer Form nach — gar nichts weiteres als Erzeugnisse unseres subjektiven Bewußtseins, d. h. Erscheinungen. Dasselbe transzendentale Argument, das die Gegenstände der Erfahrung der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins und seiner Erkenntnisformen unterwirft, macht sie auch zu bloßen Erscheinungen. Weil die Gegenstände der Erfahrung nur Erscheinungen, Vorstellungen unseres Bewußtseins sind, gelten die Gesetze, die unser Bewußtsein aus seiner eigenen Natur schöpft, für sie; weil die Gegenstände der Erfahrung durch die Gesetze unseres Bewußtseins bestimmt werden, sind sie bloß Erscheinungen. Wir können also mittels Raum und Zeit und der auf ihnen beruhenden Mathe-

matik zwar die Erscheinungen ihren allgemeinsten formalen Eigenschaften nach a priori konstruieren, aber nicht erkennen, wie die Dinge sind, ehe sie in die unserem Bewußtsein eigentümlichen und notwendigen Formen von Raum und Zeit eingehen: wir erkennen durch sie keine *Dinge an sich*. Wir können nur vom Standpunkte eines Menschen aus über Raum und Zeit und räumlich-zeitliche Dinge sprechen. Raum und Zeit sind zunächst bloß subjektive Auffassungsweisen unseres Bewußtseins. *Ihm*, dem mit der Raum- und Zeitanschauung ausgestatteten, stellt sich die Welt als eine räumlich-zeitliche dar. Ob sie auch an sich, unabhängig von unserem Bewußtsein, eine räumlich-zeitliche ist, ist mindestens zweifelhaft; für Kant ergibt sich aus den Widersprüchen, in die man gerät, wenn man die Welt als eine räumlich-zeitliche gelten lassen will, die Gewißheit, daß die Welt an sich, die „intelligible" Welt, unräumlich und unzeitlich ist. Raum und Zeit kommt, nach Kants Ausdrucksweise, empirische Realität, aber transzendentale Idealität zu.

Damit ist denn nun die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt zu einer bloßen Erscheinung gemacht und die Erkenntnis — zunächst die sinnliche —, die innerhalb der Erscheinungswelt schrankenlose Gültigkeit hat, zugleich auf diese beschränkt. Und zwar ist es nicht nur die äußere, die körperliche Welt, die zu einer bloßen Erscheinung herabsinkt, — auch die innere Welt, unser eigenes, im Bewußtsein erlebtes geistiges Sein, ist, als ein zeitliches, bloße Erscheinung. Auch uns selbst erfassen wir im Bewußtsein nicht, wie wir in Wirklichkeit sind, als intelligibles Ich oder Ich an sich, sondern nur so, wie wir uns in unserer subjektiven zeitlichen Auffassung erscheinen, — als empirisches, zeitliches Ich. Das Ich an sich ist unzeitlich, ebendeshalb aber unerkennbar.

Diese beiden Momente, die Sicherung der Gültigkeit der apriorischen (rationalen) Erkenntnis für die Gegenstände aller möglichen Erfahrung und der Verzicht auf die Erkennbarkeit der Dinge an sich, hängen aufs engste miteinander zusammen. Das eine bedingt das andere und ist ohne es nicht denkbar. Der Phänomenalismus und Subjektivismus Kants ist die Kehrseite seines Apriorismus und Rationalismus.

β) Die *transzendentale Logik* versucht in ihrem ersten Teile, der *transzendentalen Analytik*, die im Verstande enthaltenen apriorischen Verknüpfungselemente festzustellen und als Grundlagen objektiv gültiger synthetischer Urteile a priori der Physik zu erweisen. Diese Verknüpfungselemente — reine Ver-

standesbegriffe oder Kategorien — leitet Kant aus den verschiedenen Arten (Formen) der Urteile ab. In jeder Urteilsart erfolgt die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat nach einem bestimmten (formalen) Gesichtspunkte. Diesen Gesichtspunkt gibt eben die Kategorie an. So viele Arten von Urteilen sich unterscheiden lassen, so viele verschiedene Kategorien wird es daher geben. Nun unterscheidet Kant nach der *Quantität*: allgemeine (*alle* S sind P), besondere (*einige* S sind P), einzelne (*dieses* S ist P), nach der *Qualität*: bejahende (S ist P), verneinende (S ist *nicht* P), unendliche (S ist ein Nicht-P), nach der *Relation*: kategorische (S ist P), hypothetische (*Wenn* S ein Q ist, ist es P), disjunktive (S ist *entweder* P_1 oder P_2 usw.), endlich nach der *Modalität*: problematische (S ist *vielleicht* P), assertorische (S *ist* P), apodiktische (S ist *notwendig* P) Urteile. Diesen Urteilen entsprechen die Kategorien der Quantität: *Einheit*, *Vielheit*, *Allheit*[1]), der Qualität: *Realität*, *Negation*, *Limitation* (Begrenzung), der Relation: *Inhärenz und Subsistenz* (substantia et accidens), *Kausalität und Dependenz* (Ursache und Wirkung), *Gemeinschaft* (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden), der Modalität: *Möglichkeit—Unmöglichkeit*, *Dasein—Nichtsein*, *Notwendigkeit—Zufälligkeit*. Die Apriorität dieser Kategorien ergibt sich aus demselben allgemeinen Gesichtspunkt, der auch zum Beweise der Apriorität von Raum und Zeit benutzt ward: die Funktionen, durch die das aus der Erfahrung stammende inhaltliche Material („die Materie") unserer Erkenntnis geformt, geordnet, einheitlich zusammengefaßt wird, können nicht wieder aus der Erfahrung stammen, sondern müssen „im Gemüte a priori bereit liegen". Daher hat Kant der Apriorität der Kategorien einen ausführlichen Beweis nicht gewidmet. Um so größere Mühe hat er sich gegeben, die objektive Gültigkeit der Kategorien und der mit ihrer Hilfe aufgestellten synthetischen naturwissenschaftlichen Grundsätze zu beweisen.

Die *Grundsätze des reinen Verstandes*, die durch die Kategorien ermöglicht werden, entsprechen natürlich auch den Kategorien und ihren vier Klassen; doch hat Kant zum Teil nur den der Klasse im allgemeinen, zum Teil nur die den einzelnen Kategorien entsprechenden Grundsätze angegeben. Auf die Quantität beziehen sich *Axiome der Anschauung*, deren Prinzip lautet: Alle Anschauungen sind extensive Größen. Auf die Qualität beziehen

1) Man erwartet die *umgekehrte* Reihenfolge!

sich Antizipationen der Wahrnehmung; deren Prinzip ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad. Auf die Relation beziehen sich die Analogien der Erfahrung, deren allgemeines Prinzip besagt, daß Erfahrung nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich ist; die den drei hierher gehörigen Kategorien der Substanz, Kausalität und Wechselwirkung entsprechenden Grundsätze aber lauten: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert (Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz); alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität); Alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, stehen in durchgängiger Wechselwirkung (Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetz der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.) Den drei Kategorien der Modalität endlich entsprechen — hier fehlt das allgemeine Prinzip — die drei Grundsätze: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig.

Diese synthetischen Urteile a priori der Naturwissenschaft sind objektiv gültig, weil die Kategorien, die sie hervorbringen, zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind, dieselben ihrer Form nach erzeugen. Daß uns der Stoff unserer Erfahrungserkenntnis, das „Gewühl" unserer Empfindungen, als eine reale, in sich zusammenhängende Dingwelt mit dem Charakter der Objektivität entgegentritt, hat seinen Grund darin, daß die Erfahrungswelt (natürlich in einem unbewußten Denkvorgang) durch die Kategorien unseres Denkens erzeugt und bestimmt wird; wie die Dinge, um Gegenstände für uns werden zu können, in die räumlich-zeitlichen Formen unseres Erkennens eingehen müssen, ebenso müssen sie sich auch den kategorialen Formen unseres Denkens anpassen, um überhaupt als Gegenstände für uns vorhanden zu sein. — Aber noch eine weitere apriorische Bedingung, und zwar die Grundbedingung aller Erkenntnis, läßt sich angeben: die Einheit des Bewußtseins (das „Ich denke", die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption", die „transzendentale Apperzeption"); die Ureigenschaft und Urfähigkeit alles Bewußtseins, überhaupt ein Mannigfaltiges zu einer Einheit zusammenzufassen (eine Synthesis zu vollziehen), eine Fähigkeit, welche die Kategorien selbst und die einheitliche Raum- und Zeitanschauung allererst möglich und es erklärlich macht, daß beide in Verbindung miteinander treten. Denn das ist nun allerdings nötig: Erkenntnis wird weder durch bloßes Denken, noch durch bloße Anschauungen erzielt, sondern Anschauung muß sich mit Denken verbinden, um sie hervorzubringen. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen leer. Die synthetischen Grundsätze der Naturwissenschaft werden also nicht durch die Kategorien allein, sondern durch sie in Verbindung mit Anschauung erzeugt; ebenso beruhen dann aber auch die mathematischen Sätze, deren Apriorität und Gültigkeit die transzendentale Ästhetik nachwies, nicht auf der Anschauung allein, sondern auch auf dem Denken. Damit sich aber Anschauung und Denken, diese so heterogenen Bestandteile, miteinander verbinden können, muß es ein Drittes geben, das, halb sinnlich, halb intellektuell, zwischen beiden vermittelt. Das ist das transzendentale Schema, das in Zeitbestimmungen a priori nach Regeln besteht (z. B. die Aufeinanderfolge in der Zeit — das Schema der Kausalität — ermöglicht erst die Erkenntnis von Kausalzusammenhängen: das Vorhergehende ist Ursache, das Folgende Wirkung). Das Schema ist die Leistung der (produktiven) Einbildungskraft, einer „blinden Funktion der Seele", einer verborgenen Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, die in eine nicht eben klare Beziehung zur transzendentalen (ursprünglich-synthetischen) Apperzeption gesetzt wird und deren Beziehungen zu Verstand und Sinnlichkeit auch nichts weniger als klar sind: sie erscheint bald als eine dritte, vermittelnde Funktion neben ihnen, bald als die gemeinschaftliche Wurzel beider. — Jedenfalls werden durch dieselben apriorischen Funktionen der transzendentalen Apperzeption, der räumlich-zeitlichen Anschauung und der Kategorien, durch welche die Gegenstände der Erfahrung (die Natur) — ihrer Form nach — erzeugt werden, auch die synthetischen Sätze (die Naturerkenntnis) ermöglicht, die von ihnen — ebendeshalb — gelten. Läßt man diese Beweisführung gelten — und hier ist nicht der Ort, ausführliche Kritik an ihr zu üben[1]) —, so folgt nun wieder, daß wir die Dinge a priori

1) Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß, wenn wir die Dinge ihrer Form nach a priori bestimmen und sie deshalb a priori erkennen,

erkennen, weil wir sie selbst (ihrer Form nach) erzeugen, daß wir sie aber auch nur erkennen, sofern wir sie selbst erzeugen, sofern sie durch uns bestimmte Gegenstände, unsere Vorstellungen, — Erscheinungen sind. Daß auch die Kategorien nur eine (apriorische) Erkenntnis von Erscheinungen ermöglichen, ist für Kant einmal darin begründet, daß sie nur in Verbindung mit Anschauung Erkenntnis liefern, die menschliche Anschauung aber sinnlich und subjektiv ist (in Verbindung mit einer anderen, nicht-sinnlichen [intellektuellen] Anschauung könnten hiernach die Kategorien eine absolute Erkenntnis von Dingen an sich gewähren), anderseits aber auch in der Natur der Kategorien selbst, die, als Elemente unseres subjektiven Denkens, ebenso wie Raum und Zeit, den uns „gegebenen" Stoff in subjektiver Weise zu Gegenständen formen (eine Erkenntnis der Dinge an sich setzte hiernach einen nicht in Kategorien denkenden [anschauenden] Verstand voraus).

Also dieselbe transzendentale Betrachtung, welche die streng wissenschaftliche Erkenntnis der Erfahrungswelt gegen jeden Zweifel sichert, indem sie dieselbe auf eine apriorische Grundlage stellt, muß auch die Erkenntnis auf Erscheinungen einschränken. Die Apriorität, die Bedingung der Rationalität und Gültigkeit der Erkenntnis, ist auch der Grund ihrer Subjektivität. Hinter den Erscheinungen (Phaenomena) stehende, ihnen zugrunde liegende, durch Affizierung unserer Sinnlichkeit den „Stoff" der Erkenntnis hervorrufende Dinge an sich (Noumena, intelligible Welt) nimmt Kant zwar durchaus an, gestattet aber nur einen negativen Gebrauch von ihnen zu machen, nämlich durch den Begriff von ihnen

---

dann auch die bestimmte räumlich-zeitliche Anordnung der Dinge und die bestimmten einzelnen Kausalbeziehungen von uns gänzlich a priori müßten erkannt werden können. Kant hat aber die erstere außer Betracht gelassen und von den letzteren, den empirischen Naturgesetzen, sogar ausdrücklich erklärt, daß wir sie nur durch Erfahrung kennen lernten. Damit behält Hume in der Hauptsache recht; alle Anwendung des Kausalitätsprinzips hängt von der Erfahrung ab. Das Prinzip selbst stammt freilich nicht aus der Erfahrung; ob es aber richtig angewandt ist, ob die Ursache, die wir als solche hinstellen, die wirkliche Ursache ist, lehrt nur die Erfahrung, und so ist die Naturwissenschaft doch eine Erfahrungswissenschaft, die Naturgesetze sind Regeln, die aus der Erfahrung abstrahiert werden: vérités de fait. — Auch ist nicht überzeugend nachgewiesen, daß die Wahrnehmung der Dinge und ihres Zusammenhanges erst durch die Kategorien ermöglicht wird, z. B. das Wahrnehmen des regelmäßigen Nacheinander erst durch die Kausalität.

als einen Grenzbegriff die Erscheinungen zu umrahmen. Der wissenschaftlichen Erkenntnis sind sie nicht zugänglich: weder durch sinnliche Anschauung noch durch das Denken, weder durch Mathematik noch durch Physik sind sie erkennbar.

γ) Auch nicht durch Metaphysik, die Wissenschaft vom Unbedingten, von den letzten Prinzipien alles Seins. Eine solche Wissenschaft, lehrt Kant im zweiten Teile der transzendentalen Logik, der transzendentalen Dialektik, kann es nicht geben, sie ist eine Scheinwissenschaft (Dialektik), die mit Trugschlüssen operiert und sich in Widersprüche verstrickt. Die apriorische Grundlage der Metaphysik — denn eine solche ist allerdings vorhanden, nur daß sie sich nicht ebenso wie die der Mathematik und Physik verwenden läßt — bildet die Vernunft, die Kant als das Vermögen zu schließen dem Verstande als dem Vermögen zu urteilen entgegensetzt. Wie der Verstand Kategorien, so enthält die Vernunft Ideen, mit deren Hilfe sie die Dinge auf ihre letzten und absoluten Gründe zurückzuführen versucht. Freilich, das Verhältnis der Ideen der Vernunft zu den Kategorien des Verstandes ist kein ganz klares. Sie erscheinen zum Teil selbst als — zum Unbedingten erweiterte — Kategorien, so daß die von Kant negierte Metaphysik den Versuch bedeuten würde, mit den nur zum Buchstabieren von Erfahrungen bestimmten Kategorien die Dinge an sich zu erkennen, zum Teil erscheinen sie als etwas von allen Verstandeskategorien spezifisch Verschiedenes. Wie die letzteren aus den Formen der Urteile, so leitet Kant die Ideen in ziemlich gekünstelter Weise aus den Formen der Schlüsse ab: aus dem kategorischen Schluß die psychologische, aus dem hypothetischen die kosmologische, aus dem disjunktiven Schluß die theologische Idee, das theologische Ideal. Die psychologische Idee bedeutet den Versuch, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen des inneren Sinnes, die Bewußtseinsvorgänge, auf ein einheitliches, substantielles Wesen, die Seele, als auf ihren letzten Grund und Träger zurückzuführen. Sie bildet den Gegenstand der rationalen Psychologie, die dann aus der Einheitlichkeit und Substantialität der Seele ihre Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit erschloß. Die psychologische Idee beruht aber auf einem Trugschluß (Paralogismus), indem dem logischen Subjekt der Gedanken, der transzendentalen Einheit der Apperzeption (Einheit des Bewußtseins), die allerdings als Bedingung der Möglichkeit alles Wissens überhaupt vorausgesetzt werden muß, unberechtigterweise ein reales, transzendentes Subjekt, die unteilbare substantielle Seele,

untergeschoben wird: es können aber auch mehrere Substanzen die realen Träger der Einheit des Selbstbewußtseins sein. Die kosmologische Idee (Objekt der rationalen Kosmologie) zerfällt tatsächlich in vier kosmologische Ideen; und diese beziehen sich auch gar nicht so sehr auf von den Erscheinungen verschiedene Dinge an sich, als vielmehr auf die Erscheinungswelt selbst, welche sie, dieselbe als etwas an sich Seiendes betrachtend, als zum Unbedingten erweiterte Kategorien einheitlich zu begreifen trachten. Bei diesem Versuch verwickelt sich nun die menschliche Vernunft notwendig in Widersprüche, indem sie auf einander völlig entgegengesetzte, einander widerlegende Sätze gerät, die sie weder aufgeben noch festhalten kann. Einen derartigen, aus so beschaffenem Satz (Thesis) und Gegensatz (Antithesis) gebildeten Widerspruch nennt Kant eine Antinomie. Solcher Antinomien (der reinen Vernunft, da die Vernunft mit Notwendigkeit auf sie geführt wird) wird es, den vier kosmologischen Ideen entsprechend, vier geben. In der ersten (der Quantität entsprechenden) Antinomie erklärt die Thesis, daß die Welt einen Anfang in der Zeit habe und dem Raum nach in Grenzen eingeschlossen sei, da ja sonst eine Ewigkeit abgelaufen sein und eine vollendete Unendlichkeit als gegeben gesetzt werden müßte; die Antithesis, daß sie keinen Anfang und keine Grenzen im Raum habe, sondern sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich sei, — weil ja sonst der Welt eine leere Zeit vorangegangen und sie aus Nichts entstanden sein und ein Verhältnis zu einem außer ihr noch vorhandenen Leeren, einem Nichts haben müßte. In der zweiten (der Qualität entsprechenden) Antinomie fordert die Thesis letzte, einfache, nicht weiter teilbare Bestandteile als Grundlage und Möglichkeit alles Zusammengesetzten, während die Antithesis die unendliche Teilbarkeit der räumlichen Dinge behauptet, da alles Ausgedehnte als solches notwendig teilbar sei. In der dritten (der Relation entsprechenden) Antinomie tritt die Thesis dafür ein, daß es neben der Kausalität nach Gesetzen der Natur auch noch eine solche durch Freiheit geben müsse, weil das Kausalitätsgesetz Vollständigkeit der Ursachen fordert, die nur dann vorhanden ist, wenn es Ursachen gibt, die nicht wieder verursacht sind. Die Antithesis leugnet dagegen die Freiheit, weil sie eine Verletzung des Kausalitätsprinzips, das zu jedem Geschehen eine Ursache fordert, bedeuten würde. Endlich in der vierten (der Modalität entsprechenden) Antinomie fordert die Thesis ein schlechthin notwendiges Wesen als Teil oder Ursache der Welt,

weil ohne Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen auch nichts bedingt, also auch kein bedingtes Wesen sein könnte, die Antithesis lehnt dagegen dieses Wesen ab, weil die Reihe der Bedingungen notwendig endlos ist, auf ein außerhalb dieser Reihe stehendes Wesen aber das Kausalitätsprinzip nicht angewendet werden darf. — Ist nun der Mangel einer nicht genügenden Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung schuld an den Antinomien, so wird mit der Geltendmachung derselben auch die Möglichkeit ihrer Auflösung gegeben sein. Das ist denn auch der Weg, den Kant einschlägt, unter Hinzuziehung aber noch eines anderen Gesichtspunktes, der Ersetzung des falschen (positiven) Unendlichkeitsbegriffs durch den richtigen (negativen), den eines unendlichen Regressus, eines Nichtzuendekommens. In diesem Sinne ist die Welt unendlich: man kommt nie an einen ersten Anfang und nie zu einem räumlichen Ende derselben. In demselben Sinne ist sie ins Unendliche teilbar, während die Urdinge der intelligiblen Welt doch schlechthin einfach (Monaden) sein können. Die gesamte Erscheinungswelt, und so auch der Mensch, unterliegt ausnahmslos dem Gesetz der Kausalität; aber als intelligibles Wesen (intelligibler Charakter) kann der Mensch frei sein. Ebenso ist in der Erscheinungswelt alles durchweg bedingt, es kann aber doch ein intelligibles, schlechthin notwendiges und unbedingtes Wesen als absoluten Grund aller Wirklichkeit geben.

Mit diesem Wesen beschäftigt sich nun näher die rationale Theologie, welche die Existenz Gottes als des schlechthin notwendigen und absolut vollkommenen Wesens (Inhalt der theologischen Idee) aus Vernunftgründen zu beweisen versucht. Kant zeigt nun, daß die versuchten Beweise, der ontologische, kosmologische und physikotheologische Beweis, ihr Ziel nicht erreichen können. Der ontologische erschließt aus dem Begriffe Gottes als des allervollkommensten und allerrealsten Wesens seine Existenz als ein zu diesem Begriff notwendig gehörendes Prädikat (vgl. Descartes); mit Unrecht aber, weil die Existenz überhaupt nicht zu den Merkmalen eines Begriffs gehört und daher auch nicht aus ihm entnommen werden kann: 100 wirkliche Taler enthalten ihrem Begriff nach nicht mehr als 100 bloß mögliche oder gedachte, und der Begriff von 1000 Talern macht ihre Existenz nicht etwa wahrscheinlicher, als der von 100 Talern die der hundert. Der kosmologische Beweis schließt von dem gegebenen bedingten Dasein zurück auf das unbedingte Dasein als auf seine letzte Ursache, setzt sich aber einerseits damit in Widerspruch zum Kausalitätsgesetz selbst, das

von jeder Ursache wieder eine Ursache verlangt, und macht anderseits (insofern das unbedingte Wesen außerhalb der Erscheinungswelt steht) einen transzendenten, nicht gestatteten Gebrauch von ihm, das ja nur für Erscheinungen gilt. Auch ist nicht gesagt, daß die erste Ursache notwendig Gott ist, was erst mit Hilfe des ontologischen Beweises festgestellt werden könnte. Der aber versagt ja auch. Der physikotheologische Beweis folgert aus der Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit des Kosmos eine intelligente, höchst vollkommene Ursache desselben. Ihres Eindrucks auf das menschliche Gemüt kann diese Argumentationsweise immer sicher sein, einen wirklichen Beweis bedeutet sie aber auch nicht. Die Analogie, die ihr zugrunde liegt, die Vergleichung der Welt mit einem menschlichen Kunstwerk, steht auf schwachen Füßen, die Übel und Unvollkommenheiten der Welt sind ebensoviele Instanzen gegen den erstrebten Schlußsatz. Überdies würde sich bestenfalls nur ein Weltordner (architectus mundi) — vielleicht auch eine Vielheit von Göttern — ergeben, nicht aber der Weltschöpfer (creator mundi), die letzte Ursache alles Wirklichen. Hier müßte der kosmologische und weiter der ontologische Beweis zu Hilfe kommen, die ja aber, wie gezeigt, die verlangte Hilfe auch nicht leisten können.

Das Dasein Gottes ist also wissenschaftlich überhaupt nicht zu erweisen; unsere wissenschaftliche Erkenntnis weiß von keinem Gott, sondern nur von einer endlosen Reihe bedingter Erscheinungen, die sie an der Hand des Kausalgesetzes auseinander ableitet.

Nichtsdestoweniger sind die Ideen der Vernunft, insbesondere die Ideen von der Freiheit und Unsterblichkeit unserer Seele, und die Gottesidee, doch nicht bloße Hirngespinste, sie sind notwendige, in unserer Vernunft begründete Ideen, nur daß wir sie nicht zu wirklichen Erkenntnissen ausgestalten, auf sie nicht eine Wissenschaft (Metaphysik) gründen können, wie auf die apriorischen Erkenntniselemente von Sinnlichkeit und Verstand. Sie sind unaufgebbare und zugleich unvollziehbare Begriffe. Als solche geben sie die Zielpunkte an, denen unser gesamtes, Abschluß und Vollendung suchendes Wissen zustrebt, freilich ohne sie zu erreichen. Sie behalten ihren Wert als Leitmotive unseres Forschens und Erkennens, und es ist der transzendentalen Dialektik sehr ernst damit, diese positive Bedeutung der Ideen für unser Weltverständnis in die richtige Beleuchtung zu rücken. Auf Grund der Ideen unserer Vernunft haben wir das Recht, eine Gestaltung der Dinge, wie sie dieselben festlegen, wenigstens als möglich anzusehen, die Dinge so anzusehen als ob es eine Seele, Freiheit, Unsterblichkeit, einen allmächtigen Gott gäbe. Wir dürfen das um so mehr, als das Gegenteil dieser Ideen sich ebensowenig widerspruchslos erweisen läßt, sie selbst aber der Natur unserer Vernunft am angemessensten sind. Und so können wir, wenn nun praktische Gründe uns die Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit der Seele aufnötigen, dieser Überzeugung anhängen, ohne befürchten zu müssen, ihre Unhaltbarkeit durch die Wissenschaft dargetan zu sehen. Diese praktischen Gründe liefert aber die Ethik.

b) Die praktische Philosophie.

Dieselbe Vernunft, welche die Grundsätze der reinen Erkenntnis aus sich schöpft, ist auch — als praktische (und das ist die höhere Form der Vernunft: Primat der praktischen Vernunft) — die schöpferische Ursache der Normen des sittlichen Handelns, des Sittengesetzes. Dieses muß aus der Vernunft stammen, weil es nur, wenn es a priori ist, auch allgemeingültig, allgemein verbindliches Gesetz sein kann. Als solches kann es gar nicht aus der Erfahrung abstrahiert werden, als welche nur zeigt, wie die Menschen tatsächlich handeln, nicht aber, wie sie handeln sollen: die Autorität, die Gültigkeit des Sittengesetzes ist aber ganz unabhängig davon, ob die Menschen es tatsächlich befolgen oder nicht. — Nun war in der theoretischen Erkenntnis durchweg die Form das apriorische Element derselben, während die Materie, der Stoff, ihr empirisches Element ausmachte. Entsprechend werden wir auch bei den praktischen Gesetzen in der Form das Apriorische derselben und den Grund ihrer Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit erblicken müssen. Wäre das, was ein praktisches Gesetz befiehlt (sein Inhalt, seine Materie), der Bestimmungsgrund des Willens, so könnte es das nur durch die Lust sein, die das entsprechende Handeln dem Handelnden erweckt: damit wäre aber dem Gesetz eine subjektive (der Geschmack ist verschieden) und empirische (a priori läßt sich nicht erkennen, ob etwas mit Lust oder Unlust verbunden ist) Begründung gegeben, die den Verzicht auf Allgemeingültigkeit in sich schließt. Also nicht in der Materie, sondern in der Form des Gesetzes, in seiner Natur als Gesetz muß der Grund seiner Allgemeingültigkeit und -verbindlichkeit liegen. Das spricht die Kantische Formulierung des „Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft", das die Form, die Gesetzlichkeit selbst zum Inhalt hat, deutlich aus: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer all-

gemeinen Gesetzgebung gelten könne." Hiermit ist der hervorstechendste Zug der Kantischen Ethik gekennzeichnet, ihr *Formalismus*, der von ihren Verteidigern als ihr größter Vorzug gepriesen, von ihren Gegnern als ihr größter Mangel getadelt wird. Aus dem ganz formalen Gesichtspunkte, ob eine Maxime, die uns eine bestimmte Handlungsweise anbefiehlt oder verbietet, geeignet sei, als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung zu gelten, ob sie als allgemeines Gesetz oder Bestandteil eines allgemeinen Gesetzes gedacht werden könne, soll das Kriterium entnommen werden, nach dem sie selbst als gut oder schlecht, verbindlich oder nicht verbindlich angesehen werden muß. Die Beispiele, die Kant zur Erläuterung dieser Auffassung gibt, sind freilich nicht geeignet, ihre Richtigkeit darzutun. Ob ich ein Depositum, das mir ohne Quittung und ohne Wissen dritter von jemandem anvertraut ist, nach dem Tode des Eigentümers unterschlagen oder herausgeben soll, ob ich dem Nächsten, der meiner Hilfe bedarf, helfen oder ihn seinem Schicksale überlassen soll, kann schwerlich nach Kantischer Anweisung durch Stellung der Frage: ob sich die eine oder die andere Maxime als allgemeine Regel des Handelns denken lasse, ohne jede Rücksicht auf praktische Erwägungen, entschieden werden. Denn *denken* läßt sich das Prinzip, anvertraute Deposita wenn immer nur möglich zu unterschlagen, und ebenso das andere, stets nur an sich selbst zu denken, als allgemeine Regel des Handelns durchaus; einen *logischen* Widerspruch enthalten beide nicht, und daß, was Kant nun zur Begründung des Gegenteiles anführt, das erste die ungünstige Folge haben würde, alles Geben von Depositis und allen Kredit aufzuheben, das zweite mir selbst, wenn ich einmal in die Lage komme, fremde Hilfe in Anspruch nehmen zu müssen, zum Nachteil geraten würde, darf *dann* gewiß nicht in Betracht kommen, wenn alle materialen Bestimmungsgründe des Willens ausgeschlossen werden sollen. Die *Allgemeinheit einer Maxime*, d. h. die formale Übereinstimmung von Menschen in dem Sinne, daß sie alle dasselbe wollen, ist nicht identisch mit einer *Maxime der Allgemeinheit*, mit der praktischen Übereinstimmung von Menschen in dem Sinne, daß sie alle das Wohl der Allgemeinheit wollen und demgemäß ihre Handlungen in Einklang miteinander bringen. Man kann aus dem ersten nicht das zweite ableiten. So wollten Franz I. von Frankreich und Kaiser Karl V. *dasselbe*, nämlich Mailand; *diese* Übereinstimmung bedeutete aber keine Interessenharmonie, sondern einen in blutigen Kriegen ausgefochtenen Interessengegensatz. Nicht also weil eine Maxime als allgemeines Gesetz gedacht werden kann oder nicht, ist sie gut oder schlecht, sondern weil sie gut oder schlecht ist, ist sie allgemeingültig und als allgemeinverbindliches Gesetz hinzustellen — oder zu verwerfen.

Würden nun unsere Handlungen vollständig und ausschließlich durch das Sittengesetz bestimmt, so wäre das Sittengesetz gleichsam ein Naturgesetz unseres Willens. Ein Wesen, bei dem das der Fall ist, wäre ein heiliges Wesen. Beim Menschen wird das Handeln nicht ausschließlich durch das Sittengesetz bestimmt; er kann sich auch durch andere Bestimmungsgründe leiten lassen. Ihm gegenüber tritt daher das Sittengesetz als ein Gebot, ein *Imperativ* auf, der ihm befiehlt: du *sollst* so und so handeln. Und zwar tritt es als *kategorischer* Imperativ auf, der befiehlt: du sollst *unbedingt* so und so handeln, nicht als *hypothetischer*, der bloß anrät, so und so zu handeln, *wenn* man dieses oder jenes erreichen wolle. Und nur, wenn das Sittengesetz der alleinige Bestimmungsgrund des Willens ist, wenn die Handlung um des Sittengesetzes willen, aus Achtung vor dem Sittengesetz, aus *Pflicht* geschieht, ist sie *wahrhaft gut*, besitzt sie sittlichen Wert; ist sie dagegen nur dem Sittengesetz gemäß, aber aus nicht im Sittengesetz selbst liegenden Bestimmungsgründen erfolgt (z. B. wenn ein Geschäftsmann ehrlich ist, nur weil er so sein Geschäft am besten zu fördern meint), so besitzt sie zwar *Legalität*, aber keine *Moralität*. Aber auch das Hineinspielen von Gefühlen wie Mitleid, warmherzige Anteilnahme usw. beeinträchtigt den reinen ethischen Wert einer Handlung; sie soll eben lediglich aus Pflicht erfolgen. — Indem sich der Mensch ausschließlich durch das Sittengesetz bestimmt, bestimmt er sich unabhängig von allen außerhalb seiner Vernunft gelegenen (heteronomen) Antrieben, bestimmt er sich autonom durch seine eigene Vernunft, durch Gesetze, die er als vernünftiges Wesen sich selbst gibt. Diese Autonomie, Selbstgesetzgebung, Selbstgesetzlichkeit, Selbständigkeit der Vernunft ist ein so entscheidender Zug alles sittlichen Verhaltens überhaupt, daß sie geradezu als eine andere Formulierung des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft angesehen werden kann: bestimme dich durch dich selbst, handle autonom. Als ein Wesen, das sich das Gesetz seines Verhaltens selbst gibt, als Träger des Sittengesetzes, als sittliches Wesen besitzt der Mensch Würde; hieraus folgt wieder die Verpflichtung, im Menschen den Träger des Sittengesetzes zu ehren, keinen Menschen als bloßes Mittel, sondern jeden auch als Selbstzweck zu betrachten und entsprechend zu behandeln: fremde

Glückseligkeit und eigene Vollkommenheit sind überhaupt die beiden Objekte, auf die das sittliche Handeln gerichtet sein muß.

Die Ausschließung des gefühlsmäßigen Elementes, das ihm, als zu subjektiv, die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes zu gefährden schien, aus seiner Ethik (worin ihr *Rigorismus* besteht) hat Kant doch nicht in dem Umfang festgehalten, wie es im Interesse strenger Konsequenz erforderlich gewesen wäre. Schon das Gefühl der Achtung, die wir vor dem Sittengesetz hegen, durch das hindurch allein es in uns wirksam werden kann, ist zwar ein Gefühl, das Kant als moralisches Gefühl mit Recht allen Gefühlen bloßer Lust und Unlust entgegensetzt, aber doch ein — Gefühl, und zwar, wie ich hinzufüge, ein solches, das wohl nicht in der kalten Achtung vor einer bloßen Formel, vor der Gesetzlichkeit überhaupt, sondern in der Anerkennung, dem lebendigen Erfassen des unbedingten Wertes der Handlungs- und Gesinnungsweisen besteht, die das moralische Gesetz vorschreibt. Noch mehr kommt aber das Gefühl zu seinem Recht in den *Postulaten der praktischen Vernunft*, die Kant aus den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins ableitet. Die *Freiheit* ist ein erstes derartiges Postulat, das sich aus dem kategorischen Imperativ, dem „du sollst“ des Sittengesetzes als dessen Voraussetzung unmittelbar ergibt. Dieses du sollst wäre sinnlos, wenn der Mensch nicht so (oder auch anders) handeln könnte, wie das Gesetz befiehlt; also: du kannst, denn du sollst. Ermöglicht wird die moralisch geforderte Freiheit aber, wie wir wissen, durch die Unterscheidung von intelligibler Wirklichkeit und Erscheinung. Das Ich als Erscheinungswesen, die zeitlich-phänomenale Darstellungsweise des intelligiblen Ich, ist dem Kausalitätsgesetz unterworfen, alle seine Handlungen erfolgen mit strenger Notwendigkeit. Das intelligible Ich dagegen, das der Urheber des Sittengesetzes selbst ist, ist frei. Freilich erscheint die Freiheit, die hier einem (uns selbst gänzlich unbekannten) zeitlosen „Ich“ zugeschrieben wird, etwas problematischer Natur, um so mehr, da sie sich in unserem zeitlichen, d. h. dem von uns allein unmittelbar erlebten Sein gar nicht bemerkbar machen kann: hier bleibt nach wie vor alles determiniert und jeder muß das ihm bestimmte Geschick erfüllen. Tatsächlich erscheint aber bei Kant doch wieder die Freiheit, ohne die ja das Sittengesetz eine leere Forderung wäre, als eine Macht, die sich in unserem Bewußtsein, im zeitlichen Leben geltend macht und wirksam erweist; diese Anschauung setzen auch eigentlich die beiden übrigen Postulate voraus. Das *Unsterblichkeitspostulat* gründet sich auf die Aufgabe,

die uns gestellt ist, uns dem Ideal der völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze (der Heiligkeit) ins Unendliche anzunähern, was nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz möglich ist. Endlich ist die vollkommene Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz, die vollendete Tugend, die oberste Bedingung des *höchsten Gutes*, das aus Glückseligkeit in Verbindung mit Glückwürdigkeit (Tugend) besteht, und zwar nicht der Bestimmungsgrund, aber doch das eigentliche Objekt aller praktischen Vernunft ist, dessen Realisierung alles sittliche Handeln bezweckt. Glückseligkeit ist nicht notwendig mit Tugend verbunden, der Weltlauf führt diese Verbindung auch keineswegs tatsächlich stets herbei: die Besten sind nicht zugleich immer die Glücklichsten. Wir stellen aber dennoch an die Weltordnung die Forderung, daß sie letzten Endes diesen Zusammenhang doch herstelle, wenn nicht in diesem Leben, so im Ganzen der Entwickelung. Diese Forderung setzt aber wieder voraus, daß es eine oberste Ursache der ganzen Natur und alles Geschehens gibt, die *diesen* Zusammenhang herbeizuführen gewillt und befähigt ist: Gott. So ist denn der Glaube an Gott ein Postulat der praktischen Vernunft, d. h. eine Forderung, an der wir aus praktischen, d. h. sittlichen Gründen festhalten müssen. Wahrer religiöser Glaube ist Vernunftglaube, die Ethik bildet die Grundlage der Religion, nicht, wie man meist annimmt, umgekehrt die Religion das Fundament der Ethik. Religion ist Erkenntnis unsrer Pflichten als göttlicher Gebote.

So dürfen wir denn auf Grund der Tatsachen des sittlichen Bewußtseins die intelligible Wirklichkeit als eine durch sittliche Zwecke beherrschte und in einem höchsten, unbedingten Wesen begründete Ordnung vernünftiger Wesen denken, zwar ohne sie theoretisch erkennen und durch theoretische Gründe ihr Dasein erweisen zu können, aber auch ohne befürchten zu müssen, den Glauben an sie wissenschaftlich widerlegt zu sehen. Der Friede zwischen Glauben und Wissen ist gesichert.

[Von den übrigen Teilen der Kantischen Philosophie soll nur noch die Lehre vom Schönen und Erhabenen berücksichtigt werden.

c) Die Ästhetik.

Mit der dritten Kritik, der der (reflektierenden) *Urteilskraft*, betritt Kant ein Zwischengebiet zwischen Erkennen und Wollen, zwischen Natur und Freiheit. Der Verstand erkennt, was ist; die

(praktische) Vernunft schreibt vor, was sein soll; das „Urteilskraft" genannte obere Gefühlsvermögen, das Kant mit Tetens vom Erkennen und Begehren als ein eigenes Grundvermögen abtrennt, lehrt die Natur nach Freiheitsbegriffen — nicht erkennen, nicht bearbeiten, sondern — beurteilen. Das Prinzip solcher Beurteilung ist der Zweckbegriff. Gewisse Naturprodukte — die Organismen, deren Teile sich gegenseitig hervorbringen und nach Gestalt und Dasein vom Ganzen bestimmt werden, — nötigen uns, da uns solches Vorhergehen des Ganzen vor den Teilen nach mechanischer Betrachtungsweise unverständlich ist, sie so anzusehen, „als ob" sie das Werk einer Intelligenz wären. Dies ist Sache der „teleologischen" Urteilskraft. Neben solcher objektiven oder realen Zweckmäßigkeit, bei welcher der Gegenstand mit sich selbst, seinem Begriff oder Wesen, seiner Bestimmung übereinstimmt, gibt es eine bloß subjektive oder formale Zweckmäßigkeit, die dort stattfindet, wo ein Gegenstand unsere Erkenntnisvermögen (Anschauen und Denken) in ein harmonisches Spiel setzt. Im ersteren Falle heißt der Gegenstand vollkommen, im letzteren schön. Die „ästhetische" Urteilskraft hat es mit solchem zu tun, was durch die Art, wie in seiner Gestalt Mannigfaltigkeit zur Einheit verbunden ist, unsere Auffassungskräfte — Einbildungskraft und Verstand — zu einhelliger, darum lustvoller Tätigkeit veranlaßt und hierfür durch das Prädikat „schön" belohnt wird.

Das Schöne muß gegen andere Wertbegriffe, mit denen es von früheren Ästhetikern vielfach vermengt worden war, sauber abgegrenzt werden. Mit dem Angenehmen hat es gemein, daß es (1) „ohne Begriff", mit dem Guten, daß es (2) „allgemein und notwendig" gefällt. Durch die erste Bestimmung ist zugleich der Unterschied des Schönen vom Guten (dessen allgemeine Geltung auf Begriffen ruht und folglich beweisbar ist), durch die zweite der vom Angenehmen festgestellt, das ebenfalls ohne Begriff, aber darum nicht allgemein gefällt: sinnlich lustvoll ist dem einen dies, dem andern jenes; das Schöne aber beansprucht allgemeine Zustimmung. Ein weiteres Merkmal entspringt aus der Vergleichung und Kontrastierung des Schönen mit dem Nützlichen, bei dem wir — ebenso wie beim sinnlich Angenehmen und sittlich Guten — ein Interesse am wirklichen Dasein des Gegenstandes haben, während das Schöne ein von Interesse an der Existenz freies, ein (3) „interesseloses" Wohlgefallen erweckt, m. a. W. sich weder Neigung (so heißt die Freude an dem, was Vergnügen bereitet), noch Billigung oder Achtung (die wir dem Sittlichen zollen), sondern „Gunst" erringt. Diese Art des Wohlgefallens durch die „bloße Vorstellung" kann auch kontemplative, reine Freude in der Betrachtung genannt werden. Endlich nehmen wir hinzu, daß das Schöne durch die (4) „bloße Form" gefällt, daß seine Zweckmäßigkeit eine bloß subjektive, zwecklose ist. Wir verknüpfen die vier Merkmale zu einer Definition: schön gefunden werden Gegenstände, die ohne Begriff aber allgemein und notwendig durch ihre bloße Form ein uninteressiertes Wohlgefallen erwecken.

Bei dieser strengen Begriffsbestimmung hatte Kant die „freie" Schönheit im Sinn, wie sie Arabesken zeigen und bei der ein Begriff des Gegenstandes gar nicht beteiligt ist, sondern das Wohlgefallen bloß auf der wohltuenden Proportion der Teile beruht. Anders steht es mit der sogenannten „anhängenden" Schönheit (z. B. eines Bauwerkes, einer Statue), die außer formaler Harmonie auch noch eine Übereinstimmung der Formen mit dem Inhalt, der Bedeutung, dem Begriff oder der Bestimmung des Gegenstandes zeigt. In diesem Falle ist zwar das Wohlgefallen des Betrachters und Beurteilers nicht mehr ein rein ästhetisches, sondern mit intellektuellen Elementen vermischt; aber Kant ist gerecht genug, dieser zweiten Art des Schönen (als einer reicheren und tieferen) gleichwohl einen höheren Rang zuzubilligen.

Das Schöne, das Sinnlichkeit und „Verstand" des Beschauers in wohltuende Harmonie setzt, wirkt durch begrenzte Form. Ganz anderer Art ist die ästhetische Wirkung des Erhabenen. Hier ist es das Form- und Grenzenlose, das ungewöhnlich Große, das den Betrachter ergreift, indem es die Sinnlichkeit der „Vernunft" unterwirft. Es wirkt entweder durch seine ungeheure Ausdehnung (der Ozean, der nächtliche Sternenhimmel), oder durch seine gewaltige Macht (Gewitter, Feuersbrunst): dem mathematisch Erhabenen ist die Anschauung und Einbildungskraft des Menschen, dem dynamisch Erhabenen seine Widerstandskraft nicht gewachsen. Die mit einer gewissen Unlust gemischte Lust am Riesengroßen und Übermächtigen erwächst daraus, daß auf die Demütigung unserer Sinnlichkeit eine Erhebung der Vernunft folgt, indem durch das sehr Große die Idee des Unendlichen wachgerufen wird, das wir zwar nicht anzuschauen, aber zu denken imstande sind. Uns erhebt das Bewußtsein, ein Gemütsvermögen zu besitzen, „das jeden Maßstab der Sinne übertrifft". Das eigentlich Erhabene ist die aller Natur überlegene Vernunft und die in ihr gegründete sittliche Bestimmung des Menschen. Da aber dieser Zusammenhang nur dem zergliedernden Philosophen, nicht

dem naiv unter dem Eindruck des Erhabenen Stehenden bewußt wird, so überträgt der letztere unwillkürlich die der Vernunftidee des Unendlichen geschuldete Bewunderung auf den Gegenstand, dessen Größe jenen Gedanken anregt, und bezeichnet ihn, an Stelle der Vernunft, als erhaben.

Genie bestimmt Kant als das Vermögen der Darstellung „ästhetischer Ideen" d. h. solcher Vorstellungen der Phantasie, die zu einem Verstandesbegriff eine Fülle zugehöriger, aber nicht in einen Begriff zu fassender Vorstellungen hinzudenken lassen. Merkmal genialen Schaffens sind Ursprünglichkeit, Unbewußtheit der Regeln, die es sich selbst gibt, Exemplarität und Unnachahmlichkeit der Produkte. Genie ist die Naturgabe, die der Kunst die Regel gibt, ohne Bewußtsein dieser Regeln musterhafte Werke hervorbringt und durch sie andere Talente zur Nachfolge, aber nicht zur Nachahmung lockt. In der Wissenschaft gibt es zwar große Köpfe, Genies aber nur in der Kunst.]

Zweiter Abschnitt.

Die neuere Philosophie seit Kant.

Allgemeine Charakteristik.

Die Kantische Philosophie bildet einerseits den Abschluß der ihr vorhergehenden philosophischen Entwickelung, anderseits den Ausgangspunkt einer neuen, durch sie bedingten Entwickelungsreihe der Philosophie. Daß sie auch das letztere sein konnte, ist außer in den neuen von ihr erbrachten Gesichtspunkten auch darin begründet, daß sie es doch nicht vermocht hat, die verschiedenen Richtungen, zwischen denen sie vermitteln wollte, zu einem völlig widerspruchslosen Ganzen zu vereinigen. Vielmehr sind auch in ihr noch Gegensätze vorhanden, die den Ausgangspunkt neuer, entgegengesetzter Denkrichtungen bilden, und so ist denn die Kantische Philosophie nicht der Endpunkt, sondern ein freilich ungemein bedeutsamer Durchgangspunkt der philosophischen Entwickelung überhaupt.

Ein erster derartiger Gegensatz, der fundamentalste des ganzen Systems, gab zur Ausbildung zweier entgegengesetzter Richtungen, einer idealistischen und einer realistischen, Veranlassung. Kant hatte die Apriorität und zugleich Subjektivität der Formen der Erkenntnis, Raum, Zeit, Kategorien, gelehrt und damit die ganze durch sie bestimmte und erkannte Welt in bloße Erscheinung verwandelt. Aber diese Erscheinungswelt wird doch, wie er gleichfalls lehrte, vom Bewußtsein auf Veranlassung von Einwirkungen erzeugt, die von ihm unabhängig existierende Dinge — Dinge an sich — auf es ausüben. Die Dinge an sich „affizieren" das erkennende Bewußtsein und liefern ihm dadurch — in welcher Weise eigentlich, wird nicht recht klar — den „Stoff", die „Materie" der Erkenntnis. Infolge dieser Affektion, auf sie reagierend, entfaltet sodann das Bewußtsein die ihm eigentümlichen apriorischen Erkenntnisformen, durch die es den ihm „gegebenen" Stoff in bestimmter Weise formt. Indem aber somit die Dinge an sich als Ursachen der Erscheinungswelt vorausgesetzt werden — und daß Kant Dinge an sich wirklich annimmt, kann allen Versuchen, es zu bestreiten, zum Trotze gar nicht verleugnet werden —, wird, im Widerspruch mit der Lehre der Vernunftkritik, daß die apriorischen Formen der Erkenntnis, Anschauungsformen wie Kategorien, nur für Erscheinungen Geltung haben, die Kategorie der Kausalität auf Dinge an sich angewandt; und dasselbe gilt von den Kategorien der Substanz, der Realität, des Daseins, der Einheit, Vielheit u. a. m. Insofern die Einwirkung, welche die Dinge auf das erkennende Subjekt ausüben, der Formung der Erscheinungswelt durch dasselbe vorhergeht, wird auch von der Zeitanschauung ein transzendenter und damit verbotener Gebrauch gemacht. Um diesen Widerspruch zu beseitigen, konnte man nun entweder, die Realität der Dinge an sich festhaltend, die Erkennbarkeit derselben durch den Verstand behaupten, also, den kritisch-skeptischen Standpunkt im wesentlichen aufgebend, zu einer durch den Kritizismus gemäßigten dogmatischen Anschauungsweise zurückkehren: das ist das Verfahren, welches die realistische Richtung befolgt, — oder man mußte das Ding an sich als einen letzten Rest von Dogmatismus gänzlich beseitigen und die Erscheinungswelt völlig und ohne Rest, sowohl ihrer Form als ihrer Materie nach, aus dem Subjekt ableiten: das ist der Weg, den die idealistische Richtung einschlägt.

1. Indem die idealistische Richtung (Fichte, Schelling, Hegel — Schopenhauer, v. Hartmann), wie sie insbesondere durch Fichte vertreten wird, die gesamte Erscheinungswelt aus dem Subjekt (dem Ich bei Fichte) abzuleiten unternimmt, sucht sie dieselbe und zugleich die verschiedenen zu ihrer Formung verwandten Erkenntniselemente aus einem einzigen Prinzip, dem Ausgangspunkt des ganzen Erkenntnisprozesses und damit der Weltbildung, herzuleiten. Kant hatte die Anschauungsformen Raum und Zeit und die zwölf Kate-

gorien nebeneinander gestellt, ohne sie auf eine gemeinschaftliche Wurzel zurückzuführen, hatte aber in seiner Lehre von der transzendentalen Apperzeption und von der Einbildungskraft doch einen Hinweis auf eine derartige Wurzel gegeben; diesen Wink benutzte Fichte, um, ohne auf die Affektionen durch ein Ding an sich zurückzugreifen, Stoff und Form der gesamten Erkenntnis und damit der gesamten Erfahrungswelt aus einem Urapriori des Bewußtseins abzuleiten, freilich nicht des individuellen, sondern eines überindividuellen, des absoluten Ich. Indem aber so, unter Wegfall der hinter der Erscheinungswelt befindlichen „Dinge an sich", die erstere samt dem einheitlichen Grunde, aus dem sie hervorgeht, selbst zur absoluten Wirklichkeit wird, und indem nun ferner dem individuellen philosophierenden Subjekt die — für lösbar gehaltene — Aufgabe gestellt wird, diese absolute Wirklichkeit philosophisch vollständig zu begreifen, sie im Denken gleichsam nachzubilden, geht der Idealismus aus der kritischen Form, die er bei Kant hatte, doch wieder in eine metaphysische über, geht aus der kritischen Philosophie doch wieder eine neue dogmatische Metaphysik hervor. Deutlicher noch als bei Fichte tritt der dogmatisch-metaphysische Charakter des nachkantischen Idealismus in den Spekulationen Schellings und Hegels zutage, die an die Stelle des Fichteschen Ich das Absolute oder die logische Idee setzen und aus diesem Prinzip die Natur und den Geist ableiten, und ermöglicht hier eine Anknüpfung an Spinozas System. — Das Verfahren aber, dessen sich die nachkantischen Idealisten zum Aufbau ihrer Systeme bedienen, unterscheidet sich von dem des vorkantischen Rationalismus nicht minder, wie von dem des Empirismus. An die Stelle der streng logischen Deduktion tritt jetzt die Konstruktion, die Spekulation. Nicht durch strenges, durch das logische Prinzip der Identität geleitetes Schlußverfahren denknotwendige Wahrheiten aus anderen denknotwendigen abzuleiten, auch nicht auf Grund der Erfahrung in induktivem Schlußverfahren zu allgemeinen Sätzen aufzusteigen, sondern in schöpferischen, auf intellektuelle Anschauung gegründeten Synthesen die Wirklichkeit spekulativ zu erfassen, dialektisch nachzuerzeugen: das ist die Aufgabe, die sich die deutsche spekulative Philosophie stellt. Und auch für diese Methode hatte die Kantische Philosophie die Grundlage geliefert. Die synthetischen Urteile a priori, die weder auf dem Prinzip der Identität noch auf der Erfahrung beruhen und dennoch allgemeine Gültigkeit besitzen (noch mehr freilich die Rolle, welche die „Urteilskraft" in Kants

Philosophie spielt), konnten wohl den Gedanken nahelegen, auf ganz anderem Wege, als man bisher versucht hatte, unbekümmert um die strenge Logik und unabhängig von aller Erfahrung, auf dem Wege genialer Intuition und Kombination die Wirklichkeit zu erfassen. So wird es erklärlich, daß bei Hegel der Widerspruch, früher das Kennzeichen des Unmöglichen, geradezu zum beherrschenden Prinzip der Wirklichkeit gemacht wird, daß bei Schopenhauer der Grund aller Wirklichkeit in einem gänzlich irrationalen Prinzip (dem blinden Willen) erblickt, bei Schelling und Hartmann wenigstens dem rationalen Faktor ein irrationaler Faktor zur Seite gestellt wird. Auch bei Kant tritt ja der in der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins begründeten Form der Stoff als ein rein empirisch „gegebener", nicht weiter begründbarer, gewissermaßen zufälliger, kurz als ein irrationaler Bestandteil der Wirklichkeit gegenüber.

2. Die realistische Richtung (Herbart, Lotze) hält an den Dingen an sich fest, lehnt dagegen die Kantische Beschränkung der Erkenntnis auf Erscheinungen ab. Das Denken — d. h. das streng logische, den Satz vom Widerspruch als höchstes Kriterium von Wahr und Falsch anerkennende Denken — vermag die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, bis zu einem gewissen Grade wenigstens zu erkennen: Metaphysik ist möglich. Die realistische Richtung repräsentiert demnach einen durch Berücksichtigung des Kantischen Kritizismus gemäßigten Dogmatismus. Sie knüpft mehrfach an vorkantische Philosophen, an Leibniz und Spinoza an, wie denn in ihr die Unterscheidung von streng denknotwendiger und bloß empirischer Erkenntnis wieder Bedeutung erlangt. Den Ergebnissen der Erfahrungswissenschaften schenkt sie sorgfältige Beachtung, ohne bei ihnen stehen zu bleiben.

3. Nachdem die Bemühungen der spekulativen Philosophen Fichte, Schelling und Hegel, die Welt durch geniale Konzeptionen spekulativ zu erfassen, gescheitert und die Philosophen infolge ihrer Vernachlässigung der Tatsachen der Erfahrung in einen Gegensatz zu der (inzwischen gerade durch sorgfältigste Berücksichtigung der Erfahrung mächtig erstarkten) Naturwissenschaft geraten waren, der für sie verhängnisvoll zu werden drohte, machte sich das Bestreben geltend, wieder auf Kant zurückzugehen und sich an ihm aufs neue zu orientieren. Schien doch der Kritizismus mit seiner besonnenen Einschränkung der theoretischen Erkenntnis auf die Welt der Erscheinungen sowohl ein Schutzmittel gegen das blendende Scheinwissen der Spekulation zu sein, als auch die Möglichkeit zu gewähren, Philosophie in Übereinstimmung mit Naturwissenschaft

zu bringen. Insbesondere schien der Kantische Phänomenalismus die Möglichkeit zu bieten, den auf naturwissenschaftlicher Grundlage inzwischen neu entstandenen Materialismus als Weltanschauung wissenschaftlich zu überwinden und neben der auf die Erscheinungswelt beschränkten wissenschaftlichen Erkenntnis auch noch einer idealen Weltanschauung zu huldigen. So erlebte denn die Kantische Philosophie im Neukantianismus eine Auferstehung. Der eigentliche Begründer der neukantischen Bewegung ist Fr. Alb. Lange.

4. Endlich ist noch eine vierte Richtung zu erwähnen, die gleichfalls an Kant anknüpft, zugleich aber teils über ihn hinausgeht, teils auf vorkantische Philosophen zurückgeht: der Positivismus (Comte, Mill, Spencer). Kant hatte zwar die Apriorität der Erkenntnisformen gelehrt, zugleich aber auch den bloß empirischen Gebrauch, den wir von ihnen allein machen können, betont: sie beziehen sich lediglich auf Gegenstände der Erfahrung. Lag schon hierin ein empiristisches Moment, so machte Kant dem Empirismus noch weitere Konzessionen, indem er einmal in der Empfindung, die den Stoff der Erkenntnis darstellt, einen rein empirischen aposteriorischen Faktor, der uns „gegeben" wird, anerkannte, und anderseits die empirischen Naturgesetze als aus der Erfahrung abstrahierte und der Bestätigung durch die Erfahrung bedürftige Erkenntnisse gelten ließ. Dieses empiristische Moment dehnt nun der Positivismus auf die gesamte Erkenntnis aus, den Empirismus zugleich zu einem Sensualismus entwickelnd und mit dem auch von Kant festgehaltenen Phänomenalismus verknüpfend. Der Positivismus lehrt demnach, daß die subjektiven Wahrnehmungsinhalte, die wir erfahren, die Erscheinungen oder Phänomene, den einzigen Gegenstand unserer Erkenntnis bilden und daß die Aufgabe der Erkenntnis sich darin erschöpft, diese Erscheinungen nach Gesichtspunkten, die wiederum die Erfahrung an die Hand gibt, möglichst einheitlich zu verknüpfen und zu beschreiben, d. h. zu erklären. Das Ansich der Dinge ist unerkennbar. Dabei benutzt er das durch Hegel einerseits, durch Darwin anderseits in den Vordergrund gerückte Entwickelungsprinzip, um den Kantischen Apriorismus in den Empirismus selbst mit aufzunehmen. Die Formen, in denen sich unser Erkennen jetzt bewegt, sind für das einzelne Individuum allerdings a priori, insofern sie ihm angeboren, in seiner angeborenen psychisch-physischen Organisation begründet sind. Sie sind aber das Ergebnis einer langen, durch Erfahrungen geleiteten Entwickelung der Rasse, ein Geschenk der Vorfahren, die uns, was sie durch Erfahrung gewonnen haben, vererbt haben.

I. Die idealistische Richtung.

Fichte, Schelling, Hegel. — Schopenhauer, v. Hartmann.

1. Johann Gottlieb Fichte 1762—1814.

1762 zu Rammenau in der Oberlausitz geboren, studierte er Theologie, ward aber durch das Studium der Kantischen Schriften für die Philosophie gewonnen. 1794 Professor in Jena, gab er die Professur 1799 infolge einer gegen ihn erhobenen Anklage wegen Atheismus auf, ging nach Berlin, 1805 nach Erlangen. Im Winter 1807/08 hielt er in Berlin im Akademiegebäude seine berühmten „Reden an die deutsche Nation" (neue Ausgabe von Leser 1908), 1809 wurde er Professor in Berlin. Als ein Opfer der Freiheitskriege, an denen er mit seiner Gattin als Krankenpfleger Anteil nahm, starb er, durch das Lazarettfieber hingerafft, 1814.

Hauptschriften: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre; Zweite Einleitung in die WL. 1797. Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der WL. 1796. Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der WL. 1798. Über die Bestimmung des Menschen 1800. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (eine Philosophie der Geschichte) 1806. Anweisung zum seligen Leben 1806. Über die Bestimmung des Gelehrten (populäre Darstellung des Systems) 1794.

Die Werke herausgegeben von J. H. Fichte (F.s Sohn), Berlin 1845—46; die nachgelassenen Werke von demselben, Bonn 1834—35. Von einer Auswahl in 6 Bänden, herausg. von Medicus, Leipzig 1909f., ist bis jetzt der zweite und vierte Band erschienen.

Fritz Medicus, Fichte, 13 Vorlesungen, Berlin 1905.

Den gesamten Inhalt der Kantischen Philosophie aus einem Prinzip zu begründen und damit die letztere über sich selbst hinauszuführen ist die historische Mission der Fichteschen Philosophie. Dieses höchste Prinzip kann nicht irgendein Objekt sein, sondern kann nur vom Subjekt aus, für das und in dem allein Objekte sind, gefunden werden. Wir finden es, indem wir auf uns selbst reflektieren und uns mittels intellektueller Anschauung in die notwendige Grundlage und Voraussetzung alles dessen, was wir als Bestimmtheit in uns vorfinden, versenken. Voraussetzung aller Bestimmtheiten, aller Inhalte des Ich, ist das Ich selbst. In allem, was das Ich denkt, denkt es zugleich sich selbst; es kann gar nicht etwas denken, ohne zugleich sich selbst zu denken. Das Ich — nicht das besonders bestimmte konkrete, empirische und individuelle, sondern das nach Absonderung jeder besonderen Bestimmtheit übrig bleibende, in jeder besonderen Bestimmtheit enthaltene allgemeine und überindividuelle Ich = Vernunft, Intelligenz — ist also die Grundlage, aus der jeder bestimmte Inhalt des Bewußtseins und damit die

gesamte empirische Wirklichkeit hervorgeht. Dieses Ich ist aber nicht als ein ruhendes Sein zu denken, sondern ist eine Funktion, ein Tun, eine Tathandlung („Im Anfang war die Tat"). Das Ich ist nur, indem es sich denkt, es bringt sich selbst durch seine eigene Denkhandlung hervor; aus dieser einen Urhandlung gehen alle übrigen, durch welche der Bewußtseinsinhalt nach Form und Stoff erzeugt wird, mit innerer Notwendigkeit hervor. Diesen Prozeß darzulegen und somit die gesamte Wissenschaft aus dem Subjekt, dem Ich zu begründen ist die Aufgabe der „Wissenschaftslehre" oder Philosophie. — Jene Urtathandlung drückt Fichte durch den Satz aus: Das Ich setzt sich selbst. Diese Selbstsetzung des Ich schließt aber notwendig einen anderen Akt ein: Das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen. Beides gehört notwendig zusammen; nur indem es sich ein Nicht-Ich entgegensetzt, von dem es sich als Ich unterscheidet, ist das Ich — Ich. Auch die Setzung des Nicht-Ich ist aber eine Tathandlung des Ich und ist ein Vorgang im Ich. Die beiden Sätze aber, welche die genannten beiden Tathandlungen zum Ausdruck bringen, widersprechen einander, indem durch das Setzen des Ich das Nicht-Ich, durch das Setzen des Nicht-Ich aber das Ich negiert wird. Dieser Gegensatz wird durch eine neue, durch die beiden ersten gleichfalls mit Notwendigkeit gegebene Denkhandlung ausgeglichen, durch welche Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig beschränken, d. h. zum Teil aufheben: Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. Von diesen drei Sätzen, welche Urbetätigungen des Ich darstellen, ist der erste nach Form und Inhalt (Gehalt) unbedingt, Form und Inhalt bedingen und bestimmen einander gegenseitig. Der zweite ist nur der Form nach unbedingt (die Entgegensetzung läßt sich nicht aus der Setzung ableiten), dem Gehalt nach aber bedingt (das Nicht-Ich setzt das Ich voraus). Der dritte ist der Form nach bedingt (die Aufgabe, die er löst, wird ihm durch den Gegensatz der beiden ersten Sätze gestellt), dem Gehalt nach aber unbedingt (weil die Lösung der Aufgabe durch die beiden ersten Sätze noch nicht gegeben ist). Auf den Denkhandlungen, die sie darstellen, beruhen nun erst die logischen Grundsätze der Identität (A = A, was doch nur gilt, wenn es ein A gibt, das sich dann selbst gleich ist), des Widerspruchs und des zureichenden Grundes; ebenso die Kategorien der Realität, Negation und Limitation. Alle übrigen Sätze sind durch die drei höchsten Grundsätze bedingt und müssen aus ihnen entwickelt werden, und zwar ist die Art, wie das Ich durch das Setzen des Nicht-Ich mit sich selbst in Widerspruch gerät und

diesen Widerspruch durch Beschränkung des einen durch das andere aufhebt, vorbildlich für die ganze weitere Entwickelung (dialektische Methode: Thesis, Antithesis, Synthesis) und weist auf das — in unendlicher Ferne liegende — Endziel derselben hin. — Der dritte Grundsatz enthält ein Doppeltes. Das Ich setzt sich als beschränkt durch das Nicht-Ich: insofern ist es theoretisch. Und es setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich: insofern ist es praktisch. Diese beiden Sätze stehen daher an der Spitze der theoretischen und der praktischen Philosophie, in die sich die Wissenschaftslehre nunmehr teilt.

Die theoretische Philosophie zeigt nun, wie das Ich, einerseits — als Ich — ins Unendliche über sich hinausstrebend, andererseits sich eben durch sein das Setzen des Nicht-Ich bewirkendes Streben fortwährend Schranken setzend, über die es, sich die Schranke zum Bewußtsein bringend, zum Objekt machend, immer wieder hinausgeht, — sich seine Welt unbewußt produzierend und Bewußtsein erzeugend aufbaut, wie sich aus jedem Ineinandergreifen der beiden entgegengesetzten Tendenzen eine besondere Art von Vorstellung ergibt, die Empfindung (als Produkt der produktiven Einbildungskraft, die also auch den Stoff der Vorstellung erzeugt) und Anschauung, die Kategorien, Verstand, Urteilskraft und Vernunft entstehen. Der Endpunkt der ganzen Entwickelung des theoretischen Ich ist die Einsicht, daß das Nicht-Ich, das uns als eine Welt objektiv realer Dinge entgegentritt, in Wahrheit nur ein Produkt des Ich, eine Selbstbeschränkung desselben ist.

Also auch das theoretische Ich ist letzten Endes ein handelndes; nur weil es handelnd, praktisch tätig ist, kann es auch theoretisch sein: der „Primat der praktischen Vernunft" über die theoretische, den schon Kant lehrte, findet bei Fichte einen noch viel entschiedeneren Ausdruck. Er gibt sich weiter und besonders darin zu erkennen, daß, wie die praktische Philosophie nun lehrt, die ganze Selbstbeschränkung des Ich und der Aufbau der Objektenwelt schließlich nur aus praktischen Motiven und zu praktischen Zwecken erfolgt: das Ich setzt ein Nicht-Ich, eine Welt, weil es handeln will, und weil es, um handeln zu können, ein Objekt haben muß, auf das es einwirken, an dem es sein Handeln betätigen kann. Es ist theoretisch, um praktisch zu sein. Aus demselben Grunde spaltet sich auch das absolute Ich in einzelne empirische Iche: die Natur und die einzelnen empirischen Iche sind Mittel zum Zweck. Wenn aber das Ich das Objekt, die Natur, nur erzeugt, um praktisch sein zu können, so folgt, daß es, will es seinem Wesen getreu bleiben und die ihm durch sein

Wesen gesetzten Bedingungen erfüllen, seine Selbständigkeit gegenüber dem Nicht-Ich bewahren, sich dieses unterwerfen, die von ihm selbst gesetzte Schranke in immer erneutem Anringen gegen sie immer wieder und immer mehr beseitigen muß. Der Urtrieb des Ich geht auf absolute Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit; indem er sich im Bewußtsein geltend macht, tritt er diesem als kategorischer Imperativ gegenüber, es auf ein absolutes, sich aus dem Wesen des Ich ergebendes und daher unbedingt gültiges Ziel, eben die Autonomie, Freiheit, Selbständigkeit des Ich, hinweisend. Diesem Urtrieb oder reinen Trieb entgegengesetzt ist der Naturtrieb, das Verlangen nach den Objekten und dem Genuß, den sie gewähren, ein Trieb, der uns ebenso von den Objekten abhängig macht, als der reine Trieb uns von ihnen unabhängig macht, — der aber dennoch ebenso aus dem Urtrieb hervorgeht, wie das Nicht-Ich aus dem Ich. Um den Naturtrieb zu überwinden, muß der Urtrieb sich ihn unterwerfen. Das geschieht, indem er ihn gleichsam in sich aufnimmt, das Objekt von ihm entlehnt, zugleich aber seine Tendenz zur Unabhängigkeit beibehält. Er bildet und gestaltet das Objekt, nicht um es zu genießen, sondern um es als Mittel in den Dienst seines auf Selbständigkeit und Freiheit gerichteten Strebens zu stellen. In dieser Form erscheint der Urtrieb als sittlicher Trieb; er spornt uns zu immer neuer und immer intensiverer Tätigkeit an, indem er jede erreichte Stufe nur zum Ausgangspunkte weiterer, sich auf dasselbe unverrückbare Endziel richtender Zwecke und Bestrebungen macht. In dieser nie rastenden Tätigkeit besteht das Gute, während das träge Genießen des Errungenen, die Trägheit, das radikal Böse darstellt. — Der Endzweck aber der gesamten theoretischen und praktischen Tätigkeit des Ich ist wieder das absolute Ich selbst, wie es aus seiner Zerspaltung und Entzweiung zu völliger Einheit und Übereinstimmung mit sich selbst zurückkehrt, als schlechthin freies und selbständiges Ich, — ein Ziel, das freilich in unendlicher Ferne liegt und dem sich die Weltentwickelung ins Unendliche annähert, das aber doch die Richtung der gesamten Entwickelung bestimmt und somit die moralische Weltordnung darstellt.

Fichte hat später dieses Ziel als absolutes Sein, als seienden Gott bestimmt, mit dem vereinigt zu werden das letzte Ziel ist, dem sich die einzelnen Iche ins Unendliche annähern sollen, der aber anderseits auch als der Grund erscheint, aus dem das handelnde und wollende, in Zwiespalt mit sich selbst geratende und den Zwiespalt durch sein Streben und Handeln überwindende Ich hervorgeht.

2. Friedrich Wilhelm Joseph v. Schelling 1775–1854.

Der Begründer des Identitätssystems ist ein Pfarrerssohn aus Leonberg in Württemberg. Zum Theologen bestimmt, studierte er in Tübingen Theologie, entschied sich dann aber für die Philosophie. Er wurde 1798 außerordentlicher Professor in Jena, 1803 nach Würzburg, 1806 nach München berufen; 1841 zog ihn Friedrich Wilhelm IV. nach Berlin. Er vermochte aber einen nachhaltigen Einfluß daselbst nicht mehr auszuüben und zog sich daher bald ganz in das Privatleben zurück. Er starb 1854 in der Schweiz, im Bade Ragaz.

Hauptschriften: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799. System des transzendentalen Idealismus 1800. Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik 1800. Darstellung meines Systems der Philosophie 1801. Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge, ein Gespräch 1803. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände 1809.

Die Werke herausgegeben von K. F. A. Schelling (Sohn), Stuttgart und Augsburg 1856—61. Auswahl in 3 Bänden, herausg. von Weiß, Leipzig 1907.

O. Braun, Schelling als Persönlichkeit (bringt Briefe, Reden, Aufsätze), Leipzig 1909.

Die Schellingsche Philosophie hat so mannigfache Wandlungen durchgemacht und so viele durch große Gegensätze voneinander geschiedene Phasen durchlaufen, daß es nicht möglich ist, das Ganze derselben als ein einheitliches Ganzes darzustellen. Da die Charakterisierung aller dieser Phasen hier nicht angängig ist, so beschränkt sich die nachfolgende Darstellung im wesentlichen darauf, diejenige Form des Schellingschen Philosophierens, welche die ihm eigentümlichsten, seine Stellung zu Fichte und Hegel am meisten bezeichnenden Gedanken enthält, darzulegen: die Identitätsphilosophie.

Schelling ist von Fichte ausgegangen, dessen Philosophie er zunächst in der Weise zu vervollständigen suchte, daß er die Natur, die jener aus einer unbewußten Tätigkeit des Ursubjekts deduziert hatte, als den sichtbar gewordenen Geist und weiter als das Mittel auffaßte, dessen sich das schaffende Subjekt bedient, um Bewußtsein (in individuellen Geistern) hervorzubringen. Indem er es nun unternahm, unter Benutzung einer dynamischen, die Materie aus dem Gegensatz von anziehenden und abstoßenden Kräften herleitenden Theorie den Weg aufzuzeigen, auf dem die Natur, von der unorganischen bloßen Materie durch die dynamischen Prozesse (Magnetismus, Elektrizität, Chemismus, Galvanismus) hindurch zu den Organismen aufsteigend, schließlich den Geist hervorbringt, fügte

er der Fichteschen Spekulation die ihr fehlende Naturphilosophie hinzu. Nimmt schon in diesen sich im ganzen auf Fichteschem Boden bewegenden Spekulationen Schellings die Natur dem Geiste gegenüber eine durchaus selbständige Stellung ein, so tritt sie demselben in der Phase seines Philosophierens, welche das den Grundgedanken des Spinozaschen Systems wieder aufnehmende Identitätssystem darstellt, als ein koordinierter, gleichberechtigter Faktor gegenüber. Auch hier ist Schelling mit Fichte darin einverstanden, daß die Philosophie die Gesamtheit des Wirklichen aus einem höchsten Prinzip systematisch ableiten muß. Dieses Prinzip erblickt er aber nicht im Ich, denn es erscheint ihm unmöglich, das Objekt, die Natur, aus dem Subjekt, dem Ich, abzuleiten. Da nun ebensowenig umgekehrt das Subjekt aus dem Objekt abgeleitet werden kann, so müssen beide auf ein gemeinschaftliches Urprinzip zurückgeführt werden, und damit dies möglich erscheint, muß das Urprinzip als die Identität von Subjekt und Objekt, Geist und Natur, gedacht werden, zugleich als die Indifferenz beider, als ihre noch ungeschiedene Einheit. Dieses Urprinzip ist das Absolute, das wir durch eine intellektuelle Anschauung, deren nur der Philosoph fähig ist, erfassen. Der einheitliche Grund des Absoluten, die noch ungeschiedene Einheit von Geist und Natur, entwickelt sich in die Gegensätze von Subjekt und Objekt, des Idealen und des Realen, des Geistes und der Materie; diese Faktoren, die in ihm schlummerten, treten hervor und entwickeln sich in zwei selbständige Reihen, eine ideale und eine reale. Derselbe Gegensatz aber, der die beiden Reihen voneinander scheidet, geht auch in sie selbst ein; jede der in ihr auftretenden Erscheinungen enthält in sich einen realen und einen idealen Faktor, nur daß in der objektiven oder realen Reihe im ganzen der reale, in der subjektiven oder idealen Reihe im ganzen der ideale Faktor überwiegt. Zugleich ist aber die Entwickelung beider Reihen auf das Ziel gerichtet, den Gegensatz zwischen ihnen in einer höheren Einheit wieder aufzuheben. Daher steigt die Entwickelung in der realen Reihe von solchen Erscheinungen („Potenzen"), die ein fast gänzliches Überwiegen des realen Faktors darstellen, zu solchen auf, in denen dieses Übergewicht immer mehr einem Gleichgewicht beider Faktoren Platz macht, von der bloßen Materie durch das Licht usw. hindurch zu den Organismen und hier von den niedrigsten Formen bis zur höchsten Form, dem menschlichen Organismus, der das höchste Produkt der Entwickelung der realen Reihe darstellt. Die — von Schelling indes nicht entwickelte — ideale Reihe erreicht ihren

Höhepunkt in einer das äußerste in ihr erreichbare Maß von Gleichgewicht des idealen und des realen Faktors darstellenden Gestaltung des Geistes: der von Schelling schon früher als Einheit der unbewußten (realen) und der bewußten (idealen) Seite des Geistes hingestellten ästhetischen Anschauung.

Die absolute Identität der beiden Weltfaktoren wird aber nur im Weltganzen selbst und durch dieses dargestellt.

Mit dieser an Spinozistische Gedanken anknüpfenden Auffassung des Weltganzen hat Schelling dann später den (platonisierenden) Gedanken verbunden, daß die Weltentwickelung die Darstellung, Verwirklichung von Ideen bedeutet, die das als Gott bezeichnete Absolute in sich hegt und in sich anschaut. In seiner letzten, theosophischen oder mystischen, an Jakob Böhme anknüpfenden Periode endlich hat Schelling die Weltentwickelung, die Welt endlicher Dinge, als ein Heraustreten der Ideen aus Gott, als eine Art Abfall von Gott (Sündenfall) gefaßt und entsprechend als das Ziel der gesamten Weltentwickelung die Rückkehr der Dinge zu Gott bezeichnet. In Gott schlummert der ideale und der reale Faktor, die Vernunft und der dunkle Trieb (Wille), sich selbst offenbar zu werden. Daraus entsteht die Ideenwelt als Inhalt des göttlichen Bewußtseins. Aus der Ideenwelt tritt dann die Welt der wirklichen endlichen Dinge mit ihrer Entzweiung und ihrem Gegensatz zu Gott heraus, bestimmt, durch ihre Entwickelung zu ihm zurückzukehren. Gott geht aus sich heraus und kehrt durch die Weltentwickelung hindurch zu sich selbst zurück: in diesen Gedanken berührt sich Schelling mit der Philosophie seines Zeitgenossen Hegel.

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770–1831.

Hegel ist ein Landsmann Schellings; er ist in Stuttgart als Sohn eines mittleren Verwaltungsbeamten 1770 geboren. Auch er hat in Tübingen studiert und die Theologie, für die er bestimmt war, mit der Philosophie vertauscht. In Jena, wo er sich 1801 habilitierte, erhielt er 1805 eine außerordentliche Professur, die er aber infolge der Ereignisse des Jahres 1806 wieder verlor. Nach mehreren Zwischenstellungen als Zeitungsredakteur in Bamberg und als Gymnasialrektor in Nürnberg wurde er 1816 als ordentlicher Professor nach Heidelberg, 1818 nach Berlin berufen, wo er bis zu seinem im Jahre 1831 erfolgten Tode als akademischer Lehrer eine Wirksamkeit entfaltete, wie sie in gleichem Maße wohl keinem Universitätslehrer vor und nach ihm beschieden gewesen ist.

Hauptschriften: Phänomenologie des Geistes 1807. Wissenschaft der Logik 1812—16. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1817. Grundlinien der Philosophie des Rechtes 1821.

Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Ästhetik, Religionsphilosophie, Philosophie der Geschichte.

Die Werke (darin die von seinen Schülern herausgegebenen Vorlesungen) herausgegeben von seinen Freunden und Schülern, Berlin 1832 f.

Von einer neuen, von Weiß herausgegebenen zwölfbändigen Ausgabe, Leipzig 1909 f., ist der zweite Band erschienen.

Für die Erkenntnis der Entwickelung des Denkers sind wichtig die Akademieabhandlung von Dilthey über Hegels Jugendgeschichte, Berlin 1905, und H. Nohls Herausgabe von Hegels Theologischen Jugendschriften, Tübingen 1907.

Die Grundgedanken des Hegelschen Systems erkennt man vielleicht am besten, wenn man sich seine Stellung zur Fichteschen und Schellingschen Philosophie vergegenwärtigt. Während die Identitätsphilosophie ihre beiden Reihen, die reale und die ideale, aus dem völlig unbestimmten und indifferenten Absoluten heraustreten ließ, ohne daß gezeigt wurde, warum sich denn eigentlich das Absolute in diese Faktoren spaltet, bezweckt die Hegelsche Philosophie gerade dies, begreiflich zu machen, daß und warum sich die Welt gerade so entwickeln und gestalten mußte, wie es tatsächlich der Fall ist. Sie will zeigen, wie der gesamte Inhalt der Wirklichkeit mit innerer und unwiderstehlicher Notwendigkeit aus dem Weltgrunde hervorgeht. Dieser Weltgrund kann daher nicht das Schellingsche Absolute sein, aus dem alles mögliche gleich gut und daher eigentlich gar nichts folgen kann; er ist auch nicht das Fichtesche Ich, sondern die logische Idee, die sich mit innerer Notwendigkeit in ihre Konsequenzen entfaltet. Die Welt ist die Darstellung der Entwickelung der logischen Idee, also ein logischer Prozeß; jede Phase der Weltentwickelung stellt einen bestimmten Moment der Entwickelung der der Welt zugrunde liegenden Idee dar. Mit dieser Ansicht bekennt sich Hegel zum Intellektualismus, im Gegensatz zu Fichte und Kant, die den Primat der praktischen Vernunft aufstellten; zugleich aber macht er, mit einer Entschiedenheit und Konsequenz, in der ihn von den nachkantischen Philosophen wohl nur Spencer erreicht, den Gedanken der Entwickelung zum beherrschenden Prinzip seiner ganzen Philosophie. Die innere Notwendigkeit aber, mit der sich die logische Idee (der Weltgeist) entwickelt, ist nicht die logische, durch das Gesetz der Identität und des Widerspruches bestimmte, nach der der vorkantische Rationalismus die Dinge auseinander abzuleiten versuchte, sondern die bereits von Fichte hervorgehobene dialektische, sich im Dreitakt von Thesis, Antithesis und Synthesis bewegende, derzufolge jeder Begriff, jedes Wirkliche sich mit sich

selbst entzweit, in sein Gegenteil umschlägt, um dann den Gegensatz in einer höheren Einheit (Synthese) aufzuheben. Der Satz vom Widerspruch, der solche Selbstentzweiung zu verbieten scheint, hat keine metaphysische Gültigkeit. Der Widerspruch beherrscht die Welt, er ist gerade das belebende, treibende Motiv in den Dingen. Die Weltentwickelung vollzieht sich in der Weise, daß sich immer aufs neue Gegensätze ausbilden und ihre Lösung finden, daß sich aber auch aus jeder Lösung neue Gegensätze und damit neue Entwickelungen und Verwickelungen ergeben. Gemessen an dem Ideal des alten Rationalismus bedeutet also der Hegelsche Logismus etwas Alogisches, ja Unlogisches. Die Entwickelung der logischen Idee durch alle Stadien hindurch zu verfolgen und die innere Notwendigkeit dieser Entwickelung mit Hilfe der dialektischen Methode aufzuzeigen ist nun die Aufgabe der Philosophie. Sie ist lösbar, weil das subjektive philosophische Denken, die dialektische Entwickelung der Begriffe auseinander in unserem Bewußtsein, mit der objektiven Weltentwickelung, die ja nach Hegel ein logischer Prozeß ist, übereinstimmt. Denken und Sein sind identisch, die Kategorien unseres Denkens sind zugleich Weltkategorien.

Dem Schema von Thesis, Antithesis und Synthesis zufolge muß nun die logische Idee in ihr Gegenteil übergehen, in die Natur, die mit ihr identisch, zugleich aber ihr Gegenteil ist („die Idee in ihrem Anderssein"). Die Natur ist demnach nicht, wie bei Fichte, eine bloße Selbstbeschränkung des Ich, sondern besitzt demselben gegenüber eine gewisse Selbständigkeit, ähnlich wie bei Schelling. Sie ist dem idealen Faktor aber auch nicht, wie bei diesem, koordiniert, sondern ist die Durchgangsstufe, durch die hindurch sich die logische Idee zum Geiste entwickelt. Aus ihrer Entäußerung in der Natur kehrt die Idee zu sich selbst zurück und wird Geist; der Geist ist die höhere Einheit beider, das An- und Fürsichsein der Idee, ihr Sichselbstoffenbarwerden. Im Geiste, insbesondere auf der höchsten Stufe desselben, dem absoluten Geiste, wird die logische Idee, der Weltgeist oder Gott, sich seiner selbst und seines unendlichen in seiner Entwickelung von ihm herausgearbeiteten Inhalts bewußt, erfaßt er sich selbst nach seiner absoluten Wesenheit. — Diesen drei Hauptstadien des Weltprozesses entsprechen drei Hauptdisziplinen der Philosophie: die Logik, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes. Jede derselben verfolgt die Entwickelung des Weltgeistes auf dem ihr eigentümlichen Gebiete vermittels des dialektischen Schemas von Thesis, Antithesis und Synthesis, das,

wie es die Gliederung des Ganzen bestimmt, so auch die Entwickelung in jedem seiner Teile beherrscht.

Die Logik (bei Hegel identisch mit der Metaphysik und sehr verschieden von der Logik im gewöhnlichen Sinne), die Wissenschaft der reinen Idee, verfolgt die Entwickelung derselben bis zu dem Punkte, wo sie die Natur aus sich entläßt, in Natur umschlägt; sie stellt gleichsam das Wesen Gottes dar, wie es vor der Erschaffung der Welt beschaffen war. An die Spitze der Logik und damit an die Spitze des ganzen Systems tritt der abstrakteste, inhaltleerste und unbestimmteste aller Begriffe: der des reinen Seins, des „einfachen Unmittelbaren". Seines abstrakten, jedes bestimmten Inhalts baren Charakters wegen ist er identisch mit seinem Gegenteil, dem absoluten Nichts, in das er daher umschlägt. Die höhere Synthese beider, in der sich der Gegensatz von Sein und Nichtsein aufhebt, ist das Werden (etwas das ist und zugleich noch nicht ist). In dieser Weise geht nun die Entwickelung weiter durch das Dasein und die in ihm aufspringenden Widersprüche, und das Fürsichsein, durch Quantität und Maß, durch das Wesen und den Begriff hindurch bis zur absoluten Idee, mit der der Punkt erreicht ist, an dem die Idee „sich äußerlich wird", sich als Natur darstellt.

Die Philosophie der Natur (der schwächste Teil des Hegelschen Systems, in welchem er sich an Schelling anlehnt) verfolgt die Entwickelung, welche die Idee in ihrem Anderssein d. h. als Natur, durchläuft. Die hier mit Notwendigkeit aufeinander folgenden Stufen sind: das allgemeine ideelle Außersichsein als Raum und Zeit: der Gegenstand der Mathematik, das reelle Außereinandersein, die unorganische Natur: der Gegenstand der Physik, und die lebendige Wirklichkeit, die organische Natur: der Gegenstand der Physiologie. In der Ausführung erscheinen Mathematik, Physik des Unorganischen (Mechanik, elementarische und individuelle Physik) und Physik des Organischen oder Organik (letztere die geologische, vegetabilische und tierische Natur behandelnd) als die Abteilungen, in welche die Naturphilosophie zerfällt. Bemerkenswert ist noch, daß sich die Idee in der Natur nicht rein durchsetzt, sondern ein gewisser irrationaler Rest, von Hegel als Zufälligkeit bezeichnet, in ihr bleibt (daher kein Tier den Gattungscharakter rein darstellt, sondern stets nur in individueller, mit allen Zufälligkeiten der individuellen Bildung behafteter Ausprägung), was eben dadurch bedingt ist, daß die Natur ja die Idee „in ihrem Anderssein" ist.

Mit dem tierischen Organismus ist der Punkt erreicht, wo die Idee, die sich in der Natur ihrer selbst entäußert hatte, zu sich selbst zurückkehrt, Geist wird. Die Entwickelung des Geistes verfolgt die Philosophie des Geistes, der letzte und bedeutendste Teil des Hegelschen Systems. Auch hier wieder und hier ganz besonders macht sich die dialektische Dreiteilung geltend. Der Geist tritt als subjektiver, objektiver und absoluter in die Erscheinung. Der erstere gliedert sich wieder in die drei Stufen: Seele, Bewußtsein, Geist, mit denen es Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie zu tun haben. Sie betrachten den subjektiven Geist in seiner Naturbestimmtheit und Abhängigkeit von der Natur, in seinem Gegensatz zur Natur und in seiner Versöhnung mit der Natur im Erkennen, sie verfolgen seine Entwickelung vom bloßen Bewußtsein bis zum freien, praktische und theoretische Vernunft in sich vereinigenden Geiste, der sich als solcher über das Subjektive und Individuelle erhebt und damit objektiver Geist wird. Die Lehre vom objektiven Geist behandelt die in den Institutionen des menschlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Lebens in die objektive Erscheinung tretende, gleichsam objektiv gewordene allgemeine menschliche Vernunft. Ihre Teile sind das (abstrakte) Recht (Eigentum, Vertrag, Strafe. — Das Unrecht ist die Aufhebung oder Negation des Rechtes, die Strafe ist die Negation der Negation des Rechtes und somit die Wiederherstellung des Rechtes. — Vergeltungstheorie), die Moralität (das subjektive Gewissen mit seinem Soll, das aber mit den objektiven Mächten in Konflikt geraten kann und sich ihnen in einer höheren Einheit unterordnen soll) und die Sittlichkeit (die objektiven, rechtlich-sittlichen Institutionen: Familie, Gesellschaft, Staat). Von den Erscheinungen der letzteren hat Hegel namentlich dem Staat mit seinen Einrichtungen und Gewalten (sein politisches Ideal war die erbliche konstitutionelle Monarchie mit starker Regierungsgewalt) liebevolle Beachtung gewidmet. In ihm erblickte und verehrte er die Verwirklichung und Objektivierung der allgemeinen Menschenvernunft. Die Herstellung des vollkommenen Staates, in welchem sich der Wille des einzelnen mit dem Gesamtwillen in völligem Einklang befindet und welcher daher die vollkommene Freiheit repräsentiert, ist Ziel und Zweck der Weltgeschichte, die den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit bedeutet. In ihr kommt nun vornehmlich das Verhältnis der Staaten zueinander, wie es sich im friedlichen Wettstreit und im kriegerischen Aufeinanderprallen entfaltet, in Betracht. In Hegels großartiger Auffassung der Ge-

schichte erscheinen die einzelnen Völker und die großen historischen Persönlichkeiten als die Mittel, deren sich der Weltgeist (die Vorsehung) bedient, um seine durch die dialektische Entwickelung seines Wesens vorgezeichneten Zwecke zu realisieren. Jedes geschichtlich bedeutsame Volk spielt auf der Weltbühne die Rolle, die ihm der Sinn des Ganzen vorschreibt, es stellt einen bestimmten Moment der Entwickelung des Weltgeistes dar, bringt diesen zu vollkommener, deutlicher Ausprägung und tritt, wenn es seine historische Mission erfüllt hat, vom Schauplatz ab, die Weiterführung der Kulturentwickelung einem anderen, jüngeren Volke überlassend. Die einzelnen handelnden Persönlichkeiten, wie sehr sie auch ihre eigenen Zwecke zu verfolgen meinen, arbeiten doch tatsächlich im Dienste des Weltgeistes, dessen Organe sie sind; es ist eine „List der Idee", die privaten Ziele und Absichten der einzelnen für ihre Zwecke dienstbar zu machen. So erscheint die Geschichte als ein großartiges Drama, voll Fortschritt und Bewegung, in dem nun natürlich auch die tragischen Momente nicht fehlen dürfen. — Der allgemeine Geist erfaßt sich endlich selbst als absoluter Geist, in welchem der Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein aufgehoben ist. Diese Selbsterfassung des Geistes durchläuft wieder drei Stufen. In der Form der Anschauung stellt er sein Wesen dar in der Kunst, in der Form der Vorstellung in der Religion, in der Form des Begriffs und damit in adäquater Form in der Philosophie. Alle drei Formen durchlaufen eine historische Entwickelung. Die Stufen der Kunst sind die symbolische Kunst des Orients, die klassische der Griechen und die romantische der germanischen Völker; die der Religion die Naturreligion, die Religion der geistigen Individualität (Juden — Erhabenheit; Griechen — Schönheit; Römer — Verstand) und die absolute Religion (das Christentum, dessen Trinitätsdogma Hegel spekulativ umdeutet); die der Philosophie die philosophischen Systeme, die den Inhalt der Geschichte der Philosophie ausmachen. Die großen philosophischen Systeme stellen eine mit innerer dialektischer Notwendigkeit verlaufende Entwickelungsreihe dar, in der jedes System einen bestimmten, durch den logischen Zusammenhang des Ganzen vorgezeichneten Platz einnimmt und eine bestimmte Stufe des logischen Entwickelungsprozesses darstellt. Daher deckt sich die Folge der Systeme auch mit der Folge der Begriffe in unserem Bewußtsein. Jedes System ruft ein ihm entgegengesetztes hervor; der so entstehende Gegensatz indet dann seine Lösung in einem anderen System, in welchem

als in ihrer Synthese die vorhergehenden Systeme als „aufgehobene Momente" enthalten sind. Die Hegelsche Philosophie endlich ist die abschließende Synthese, in der sämtliche früheren Systeme enthalten und zu einem großen umfassenden Ganzen vereinigt sind. In ihr wird sich der absolute Geist seiner selbst in adäquater Form bewußt und erkennt in der geschichtlichen Entwickelung, die er durchlaufen, den Inhalt seines eigenen Wesens.

4. Arthur Schopenhauer 1788—1860.

Arthur Schopenhauer ist 1788 in Danzig als Sohn eines Großkaufmanns geboren. Anfänglich zum Kaufmann bestimmt, folgte er nach dem Tode seines Vaters seiner Neigung zum Studium, habilitierte sich in Berlin (1820), hatte aber dort als Dozent keinen Erfolg. 1831 zog er, durch die Cholera von Berlin vertrieben, nach Frankfurt a. M., wo er bis zu seinem 1860 erfolgten Tode als Privatmann gelebt hat.

Hauptschriften: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde 1813. Die Welt als Wille und Vorstellung (das Hauptwerk) 1819, 2. Aufl. 1844. Über den Willen in der Natur 1836. Die beiden Grundprobleme der Ethik (Über die Freiheit des Willens und Über die Grundlage der Moral 1841). Parerga und Paralipomena 1851.

Die Werke und der handschriftliche Nachlaß herausg. v. Ed. Grisebach in Reclams Universalbibliothek.

Volkelt, A. Schopenhauer (Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. 10), 3. Aufl. 1907.

Richert, Schopenhauer (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 81) 2. Aufl 1909.

Die beiden Philosophen des Pessimismus, Schopenhauer und Hartmann, der idealistischen Richtung beizuzählen berechtigt uns außer der idealistischen Grundanschauung, die beide vertreten, auch noch der Umstand, daß sie beide den Weltgrund, den sie annehmen, in spekulativer Weise, durch eine Art Intuition, gewinnen und bestimmen. Der Schopenhauersche Weltgrund steht überdies dem Fichteschen, der Hartmannsche dem Schellingschen nahe. Anderseits muß anerkannt werden, daß Schopenhauer wie Hartmann der empirischen Forschung, insbesondere der exakten Naturwissenschaft, bedeutend näher stehen, als die spekulativen Philosophen, und daß sie infolgedessen auch ein näheres Verhältnis zu Kant haben, als jene. Insofern bilden sie die Verbindungsglieder zwischen der idealistischen und der realistischen Reihe.

Schopenhauer ist zunächst in erkenntnistheoretischer Hinsicht mit Kant darin einverstanden, daß die erfahrungsmäßig gegebene Wirklichkeit Erscheinung ist: die Welt ist meine Vorstellung. Sie

ist bedingt durch die apriorischen Anschauungsformen von Raum und Zeit und den Verstand, dessen Wesen im Erkennen der Kausalität besteht (auf welche Kategorie Schopenhauer die zwölf Kantischen Kategorien reduziert). Mit Hilfe seiner apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit schafft das erkennende Subjekt zunächst die Möglichkeit einer objektiven Wirklichkeit; indem es sodann die Eindrücke, die es erleidet (die Empfindungen), mit Hilfe des Kausalitätsprinzips auf äußere Ursachen bezieht und diese zugleich anschaulich vorstellt, bringt es die sich in Raum und Zeit ausbreitende und beharrende materielle Welt hervor. An dieser schlechthin gewissen Tatsache muß der Materialismus, der, den wahren Sachverhalt auf den Kopf stellend, das erkennende Bewußtsein aus der Materie, den Schöpfer aus dem Geschöpf abzuleiten unternimmt, notwendig und ewig scheitern. Aber wie Kant aus der Tatsache, daß die Welt bloße Vorstellung ist, den Schluß zog, daß alle unsere Erkenntnis subjektiv, auf die unserem eigenen Erkenntnisvermögen entsprossene und durch es beherrschte Erscheinungswelt eingeschränkt sei, so lehrt auch Schopenhauer, daß wir mit all unserer wissenschaftlichen, durch den Satz vom zureichenden Grunde beherrschten Verstandeserkenntnis immer nur Erscheinungen aus Erscheinungen ableiten, nie aber das den Erscheinungen zugrunde liegende absolute Wesen der Dinge, das Ding an sich, erfassen können. Auch nicht durch die Vernunft, die nach Schopenhauer lediglich die Aufgabe hat, das anschaulich Erkannte in abstrakte Begriffe umzusetzen, um es so besser übersehen, aufbewahren und mitteilen zu können. Gäbe es kein anderes Mittel, das Ding an sich zu erkennen, als die wissenschaftliche, an der Hand des Satzes vom zureichenden Grunde fortschreitende Erkenntnis, so müßte es ewig unerkannt bleiben. Nun aber gibt es dieses andere Mittel. Wir selbst sind das Ding an sich; indem wir uns in unser eigenes Innere versenken, erfassen wir unser Wesen in unmittelbarer Intuition, erfassen wir es als Wille. Wir sind in erster Linie und im tiefsten Grunde wollende Wesen, erst in zweiter Linie erkennende. Der Intellekt ist sekundär, eine Funktion des Willens. Mit dieser Erkenntnis, daß wir selbst im tiefsten Grunde Wille sind, haben wir nun auch den Schlüssel gewonnen, der uns das Verständnis für das Wesen der anderen Dinge erschließt. Was sich uns in unserer unmittelbaren inneren Erkenntnis als Wille zu erkennen gibt, das stellt sich unserer äußeren, durch den Satz vom Grunde (speziell die Anschauungsformen von Raum und Zeit und das Kausalitäts-

prinzip) vermittelten Erkenntnis dar als organisierter Leib. Der Leib ist mithin die äußere Erscheinung des Willens, er ist dasselbe von außen gesehen, was, von innen gesehen, Wille ist, er ist der „objektivierte" Wille oder die „Objektivation" des Willens. Das gilt, wie vom Leib als Ganzem, so auch von seinen einzelnen Teilen. So ist das Gehirn der objektivierte Erkenntnistrieb, die Objektivation des Intellekts, Zähne, Schlund, Magen und Darmkanal sind der objektivierte Hunger und Ernährungstrieb usw. usw., jeder Teil des körperlichen Organismus entspricht einer bestimmten Seite unseres geistigen Organismus. Es steht also bei Schopenhauer nicht dem Körper eine „Seele" gegenüber, die auf ihn einwirkt und von ihm Einwirkungen erleidet, sondern Leib und Seele (= Wille) sind zwei Seiten einer und derselben Sache, von denen freilich nur die eine, der Wille, wirklich real ist, während der Leib die Erscheinung oder Objektivation des Willens ist, bedingt, bestimmt und vermittelt durch unser an Raum und Zeit und Kausalität gebundenes Erkenntnisvermögen. Mit dieser Ansicht über das Verhältnis von Leib und Seele bekennt sich Schopenhauer zu dem Standpunkte des psychophysischen Parallelismus.[1]) Nach Analogie dieses Verhältnisses sind wir nunmehr berechtigt (die Behauptung, daß die ganze Außenwelt nur meine Vorstellung sei, daß es außer mir gar nichts Reales gebe [Solipsismus], hält Schopenhauer zwar für nicht widerlegbar, aber zugleich für so unsinnig, daß, wer sie vertritt, ins Tollhaus gehört) auch die anderen Dinge aufzufassen, zunächst die anderen Menschen, weiter die Tiere, die Pflanzen, endlich aber auch die ganze unorganische Schöpfung, die Dinge im engeren Sinne, die leblosen Dinge. Auch sie sind Objektivationen eines Willens, auch sie sind ihrem innersten, eigentlichsten Wesen nach Wille, Trieb, während ihre äußere, körperliche Seite nur die Art und Weise darstellt, wie sie unserem sinnlichen, an Raum und Zeit und Kausalität gebundenen Bewußtsein erscheinen. Nur muß man freilich, je mehr die äußere Seite der Dinge von der Form und Art unseres Körpers verschieden ist, um so mehr auch den ihr inneres Wesen darstellenden Willen als von dem unsrigen verschieden denken.

1) Und zwar (im Gegensatz zu Spinoza, der die realistische Form vertritt) zur idealistischen Form desselben. Bei Schopenhauer steht übrigens dem idealistischen Parallelismus auch noch eine materialistische Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele zur Seite, insofern er häufig den Intellekt wieder als eine Funktion des Gehirns auffaßt.

Man darf nicht das bewußte vernünftige Wollen, das wir in uns wahrnehmen, allen Dingen unterlegen, vielmehr tritt das Moment des Bewußtseins immer mehr zurück, je weiter man auf der Stufenleiter der Dinge abwärts gleitet. Nur ein dumpfes, unbewußtes Streben, ein blinder, unbewußter Wille ist es, der sich auf den untersten Stufen der Realität, in den chemischen und physikalischen Vorgängen, zu erkennen gibt. Wie sich nun aber die höheren Stufen der sichtbaren Welt aus den niederen entwickeln, die höheren Tierformen aus den niederen hervorgehen (Schopenhauer vertritt eine Art Deszendenztheorie), so sind auch die höheren Formen des Willens, das vernünftige, bewußte, von Erkenntnis durchleuchtete Wollen, aus dem niederen, bewußtlosen Wollen entstanden. Ist doch der Intellekt selbst, wie wir schon wissen, eine Funktion des Willens, sekundärer Natur. Der Weltgrund, das Urprinzip, aus dem alle Mannigfaltigkeit der Dinge hervorgeht, ist daher als unbewußter, blinder Wille zum Dasein zu fassen.[1]) Das Schopenhauersche Weltprinzip ist ein alogisches, irrationales. Dem blinden Drang des Willens, sich in einer Welt zu realisieren, verdankt diese ihr Dasein; sie ist also ebenso grund- und zwecklos, wie der Urwille selbst. Doch durchläuft der Wille, indem er sich in einer Welt darstellt, eine Anzahl aufeinander folgender, durch die seinen Entwickelungsgang beherrschenden Ideen (Plato) bestimmter Stufen. Er prägt sein Wesen zunächst in der unorganischen Natur aus, in einer Stufenfolge von Betätigungen, die durch die verschiedenen Naturkräfte repräsentiert werden. Die Einheitlichkeit der Natur, die sich in ihrer allgemeinen Gesetzlichkeit kundgibt, ist eine Folge des einen einheitlichen Willens, der allen ihren Erscheinungen zugrunde liegt. Eine höhere Stufe der Entwickelung erklimmt der Wille in der organischen Natur, in der Pflanzen- und weiter in der Tierwelt. Die Zweckmäßigkeit ihrer Erscheinungen, sowohl die innere, der zufolge die Teile und Funktionen eines Organismus dem Zwecke der Erhaltung des Lebens angepaßt sind, als auch die äußere, nach der die verschiedenen Tier- und Pflanzenarten aufeinander bezogen, einander angepaßt sind erklärt sich wiederum daraus, daß es ja ein einheitlicher Weltwille ist, der in allen Teilen eines Organismus und in der gesamten Natur lebt und wirkt. In den höheren Tierarten aber wird der bis dahin blinde und unbewußte Wille sehend, kommt er zum Bewußtsein. Auf der Stufe, die äußerlich durch die Bildung eines Gehirns gekennzeichnet ist, treibt er als erkennenwollender Wille einen Intellekt aus sich hervor. Und mit diesem Intellekt, dem eine ganz bestimmte Organisation eigentümlich ist, steht nun mit einem Schlage die „Welt als Vorstellung" da. Sie, die an sich Wille ist, stellt sich ihm in der durch seine Organisation bedingten Form als eine räumlich-zeitliche, körperliche Wirklichkeit dar. Der Intellekt ist also sekundärer Natur, eine Funktion des Willens und zum Dienst des Willens bestimmt. Er ist die Laterne, die sich der Wille anzündet, um unter den schwierigen Verhältnissen, die das so überaus komplizierte höhere tierische Leben darbietet, noch seinen Weg weiter verfolgen zu können: der unbewußte Wille reicht auf dieser Stufe nicht mehr aus. Der Intellekt ist das Wandelbare im Menschen, während sein Wille, das Grundwesen, der Charakter, sich unveränderlich gleich bleibt; er entwickelt sich erst verhältnismäßig spät und nimmt im Alter wieder ab, während der Wille (zu dem nach Schopenhauer auch die Gefühle zu rechnen sind) mit dem ersten Atemzuge da ist und bis zum letzten Atemzuge vorhanden ist, ja — insofern mit dem Tode des Menschen ja nur die individuelle Ausprägung des Weltwillens, die dieser Mensch darstellt, nicht aber dieser (der Weltwille) selbst vernichtet wird — den Menschen überdauert und somit sein Unsterbliches darstellt.

Mit der Erkenntnis, die der Intellekt vermittelt, ist nun aber auch die Möglichkeit eines Verständnisses und einer Beurteilung der Welt ihrem Werte nach gegeben. Sie kann vernünftigerweise nach Schopenhauer nur eine Verurteilung derselben bedeuten. Die Existenz der Welt ist ein Übel, die Welt ist, entgegen Leibnizens optimistischer Auffassung, die schlechteste aller möglichen Welten, d. h. eine noch schlechtere Welt könnte sich überhaupt nicht mehr im Dasein erhalten. Daß alles Leben, alles Dasein ein elendes, ein Übel ist, folgt nach Schopenhauer schon aus dem Wesen des Weltwillens selbst, der ja stetes, nicht endendes, ziel- und grundloses Streben ist. Der Wille muß als Wille stets streben, kann nimmer rasten, nimmer ruhen. Er ist stets unbefriedigt, verzehrt sich in immer

1) Den Äußerungen, die den Willen als Ding an sich hinstellen, stehen freilich andere gegenüber, denen zufolge er nur die durchsichtigste aller Erscheinungen des — an sich unerkennbaren — Dinges an sich ist. Die letztere Ansicht ist die strenge Konsequenz der alle Erkenntnis auf Erscheinungen einschränkenden Schopenhauerschen Erkenntnistheorie, mit der sich seine Willensmetaphysik in Konflikt befindet. Aufgelöst hat Schopenhauer diesen Konflikt ebensowenig wie Kant den zwischen dem Setzen des Dinges an sich und der Behauptung seiner gänzlichen Unerkennbarkeit.

neuem, doch nie zu dauernder Befriedigung führendem Streben. Jedes erreichte Ziel treibt neue Ziele aus sich hervor, die uns das Glück der Befriedigung vortäuschen; haben wir sie erreicht, so kommt die Enttäuschung, und so ist das ganze Leben eine einzige Kette von Enttäuschungen, bis schließlich der Tod, dem von vornherein alles Lebende verfallen ist, der Sache ein Ende macht. Empirisch wird die Wahrheit des Pessimismus bewiesen durch die Tatsache, daß die Summe der Unlust die Summe der Lust (sofern man überhaupt von Lust als etwas Positivem zu sprechen berechtigt ist: Schopenhauer möchte die Lust nur negativ als Abwesenheit eines Übels — das allein positiv ist — fassen) in der Welt bei weitem überwiegt — wovon das viele Elend in der Welt, die Armen- und Siechenhäuser, die Spitäler, Kliniken und Lazarette, Not und Krankheit ein durch keine Schönrednerei zu beseitigendes Zeugnis ablegen. Es ist auch gar keine Möglichkeit vorhanden, das Elend des Daseins zu beseitigen oder auch nur wesentlich zu mildern, denn es ist im Dasein als solchem begründet und mit dem Dasein als solchem gegeben. Der Kulturfortschritt macht die Menschen zwar klüger und raffinierter, aber weder besser noch glücklicher; im Gegenteil, mit der zunehmenden Erkenntnis werden die Leiden des Daseins nur noch intensiver gefühlt. Das Genie leidet am meisten. Es gibt nur ein Mittel, dem Weltelend zu entrinnen, die Erlösung vom Dasein. Einen Vorgeschmack dieser Erlösung, gleichsam eine vorübergehende Erlösung, gibt die ästhetische Anschauung. In der ästhetischen Anschauung (weiter auch in der uninteressierten wissenschaftlichen Forschung) macht sich nämlich — wie das möglich ist, hat Schopenhauer freilich nicht gezeigt — der Intellekt, sonst der Sklave des Willens, von der Herrschaft des letzteren frei und betrachtet nun, frei von aller Unruhe und allem Drang des Wollens, gleichsam als geflügelter Engelskopf ohne Leib, die Dinge. Und wie der Standpunkt der ästhetischen Betrachtung ein anderer ist als der des gewöhnlichen Lebens, so auch das Objekt: im einzelnen Ding schaut der ästhetisch Betrachtende das allgemeine Ding, die platonische Idee, dessen (unvollkommene) Darstellung das einzelne individuelle Ding ist: diese, den allgemeinen idealen Typus der Art, der Rasse usw. darzustellen ist auch die Aufgabe der Kunst. — Allein die Seligkeit, welche die ästhetische Betrachtung gewährt, deren alle Menschen in gewissem Grade fähig sind, am meisten indes das Genie (dessen Wesen im Vorwiegen des Intellekts bei gleichzeitiger starker Willenskraft besteht), ist nur von kurzer Dauer. Der Wille meldet sich wieder, reißt uns aus unserer Seligkeit heraus und läßt uns, nach dem Genuß, den sie uns bot, das Unglück des Daseins doppelt schmerzlich empfinden. Eine dauernde Erlösung kann nur dadurch erzielt werden, daß der Wille selbst sich wendet, daß er verneint, aufgehoben wird (Verneinung des Willens zum Leben, Quietiv des Willens). Ist das erfolgt, haben wir das Leben in jeder Form verneint (was nicht durch Selbstmord geschieht, der nur eine bestimmte individuelle Form des Lebens verneint), dann endet mit dem gegenwärtigen Leben das Leben überhaupt und wir treten ein in das Nichts, in Nirwana, in welchem allein die absolute Ruhe, die Meeresstille des Gemüts zu finden ist, nach der wir uns in dieser Welt vergeblich sehnen. Es ist begreiflich, daß Schopenhauer mit dieser pessimistischen Weltanschauung nur eine Moral verbinden konnte, die zu dem Endziel der Welt, ihrer Vernichtung, in unmittelbarer Beziehung steht. Der egoistische Wille, der das Leben, insbesondere das eigene Leben bejaht und es — eventuell auf Kosten anderer — zu erhalten strebt, ist nach ihm das radikal Böse, das Mitleid dagegen, welches das Leiden anderer Geschöpfe wie sein eigenes fühlt und das von Schopenhauer ausdrücklich auch auf die Tiere ausgedehnt wird, das Fundament des eigentlich moralischen Verhaltens. Aus der Steigerung des Leides aber, die das Mit-Leiden fremder Leiden (zur Betätigung von Mitfreude gibt die Welt im Grunde keine Veranlassung) herbeiführt, geht im Zusammenhang mit der Erkenntnis der Einheitlichkeit des Weltgrundes das Streben hervor, den Willen und damit den Grund alles Lebens aufzuheben. Der, in welchem dieses Streben die Oberhand gewonnen hat, ist der Heilige, der Asket: hier liegt zugleich der Punkt, in welchem sich Schopenhauer mit dem Christentum berührt, dessen Gottesbegriff natürlich für ihn unannehmbar ist. Gewinnt die Verneinung des Willens zum Leben überhaupt die Oberhand — Schopenhauer sagt nicht, wie viele Individuen bekehrt werden müssen —, so hört alles Leben auf; mit ihm verschwindet auch die materielle Welt, die ja nur eine Erscheinung für das auffassende Bewußtsein ist. Eine derartige Verkehrung des Willens in sein absolutes Gegenteil, wie sie die Verneinung des Willens zum Leben darstellt, ist freilich nur durch ein Wunder möglich, durch ein Hineingreifen des hinter und über aller Erscheinung und ihrer Gesetzlichkeit stehenden übernatürlichen Weltwillens. Dieser Wille — und zwar, wie wir annehmen müssen, nicht nur der allgemeine, sondern auch der individuelle, der einzelnen individuellen Erscheinung zugrunde liegende

Wille (der intelligible Charakter Kants, dem Schopenhauer auch hier folgt) — ist frei, während alle seine Erscheinungsformen, sowohl die an die Zeit gebundenen geistigen als auch die an Raum und Zeit gebundenen physischen Vorgänge, dem Gesetz der Kausalität durchaus unterworfen sind und daher mit strenger Notwendigkeit erfolgen. Da nun der Weltwille als Ding an sich frei ist, so kann er den Kausalzusammenhang des Geschehens durchbrechen (wie diese ganze Lehre freilich mit der Phänomenalität der Zeit vereinbar ist, hat Schopenhauer nicht gezeigt), und das Wunder der Erlösung der Welt ist möglich.

5. Eduard v. Hartmann 1842—1906.

Geboren 1842 in Berlin als Sohn eines Artillerieoffiziers, schied er infolge eines körperlichen Leidens 1865 aus der Offizierslaufbahn, die auch er eingeschlagen hatte, aus und wandte sich dem von ihm schon früher gepflegten Studium, insbesondere dem der Philosophie zu. Seit 1875 als Privatmann in Groß-Lichterfelde bei Berlin lebend, ist er daselbst 1906 gestorben.

Hauptschriften: Philosophie des Unbewußten (das Hauptwerk) 1869, 11. Aufl. 1904. Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins 1879. Religionsphilosophie (1. Teil: Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung. 2. Teil: Die Religion des Geistes) 1881—82. Kategorienlehre 1896. Die moderne Psychologie 1901. Die Weltanschauung der modernen Physik 1902. Das Problem des Lebens 1906. Ausgewählte Werke, Berlin, 1885 f. (jetzt Bad Sachsa). Nach des Verfassers Tode ist ein System der Philosophie im Grundriß, 8 Bände umfassend, erschienen 1907—10.

A. Drews, Hartmanns philosophisches System, 2. Aufl. 1906.

O. Braun, Ed. v. Hartmann (Frommanns Klassiker der Philos., Bd. 20) 1909.

Steht Schopenhauer mit seinem Weltwillen der Fichteschen Philosophie nahe, so ähnelt der Weltgrund Hartmanns, das Unbewußte, dem Absoluten Schellings; man kann die Hartmannsche Philosophie aber auch als eine Synthese von Schopenhauer und Hegel bezeichnen. — Noch mehr als Schopenhauer betont Hartmann, daß die Philosophie von den Tatsachen der Erfahrung ausgehen müsse. Sie bleibt aber bei den Tatsachen der Erfahrung nicht stehen, sondern schließt von ihnen, ihre Beschaffenheit berücksichtigend, zurück auf das Wesen der Dinge und den Grund der Welt. Das ist möglich, weil die Prinzipien unseres Denkens, insbesondere das Kausalitätsprinzip, nicht bloß subjektiv sind, sondern — wie Hartmann gegen Kant ausführt — eine Anwendung auf die Dinge an sich gestatten (transzendentaler Realismus). Der Weltgrund ist

nun aber anders zu bestimmen, als es Schopenhauer tat. Er kann nicht als alogischer blinder Wille, als ein schlechthin Irrationales gefaßt werden, weil es unmöglich ist, das Logische aus dem Alogischen, das Rationale aus dem Irrationalen abzuleiten. Da anderseits das Logische etwas durchaus Passives ist, das aus sich heraus gar nichts, also auch nicht das Alogische, das sich ebenso wie das Logische in der Welt findet, hervorbringen kann, so muß der Weltgrund so gedacht werden, daß er Logisches und Alogisches in sich vereinigt: er muß einerseits Wille, anderseits Vorstellung oder Idee, d. h. er muß die Einheit von beiden sein. Der aktive alogische Wille ist der Grund des Daß, die passive logische Idee der Grund des Was der Welt, sie bestimmt die Form der Wirklichkeit. Beide aber sind als unbewußt zu denken: der Grund der Welt ist das Vorstellung und Wille als Potenz in sich enthaltende Unbewußte. Zu dieser Annahme des Unbewußten als des Weltgrundes nötigt die genaue Beobachtung der Erscheinungen: überall, selbst in unserer eigenen Seele, erblicken wir das Unbewußte als die Grundlage, aus der das Bewußte erst als seine höchste Spitze hervorgeht. Die Welt entsteht nun dadurch, daß der alogische Wille in seinem blinden Drange zum Dasein aus dem „Übersein" in das „Sein" übergeht, sich verwirklicht und die Idee mit sich reißt, an ihr zugleich einen geformten Inhalt gewinnend. So ist in der Welt beides vorhanden, unbewußtes, aber bestimmtes, durch die (unbewußte) Vorstellung eines Zweckes geleitetes Wollen und unbewußte Intelligenz, die insbesondere auch in den Instinkten der Tiere wirksam ist. Auf den höheren Stufen tritt dann als eine Folge des Gegeneinanderwirkens der Individualwillen und der Reaktion auf erlittene Einwirkung das Bewußtsein hinzu, stets gebunden an eine materielle Grundlage, beim Menschen an die Großhirnrinde. Wie groß aber auch die Bedeutung des bewußten geistigen Lebens ist, stets ist das Bewußtsein etwas Passives, nichts Aktives und Produzierendes. Auch im Menschen ist alle schöpferische und produzierende Tätigkeit, auch auf intellektuellem Gebiet, dem auch die Grundlage der menschlichen Psyche bildenden Unbewußten zuzuschreiben, ins Bewußtsein tritt nur das fertige Produkt als ein Gewußtes; in ihm hat auch das Weltbild seinen Ort, das die Wirklichkeit als ein körperliches Universum darstellt. —

Wie sich nun aber Schopenhauer von Fichte durch seine pessimistische Beurteilung der Welt unterschied, so ähnlich und in ähnlicher Begründung Hartmann von Schelling. Das Dasein der Welt ist

grundlos und zwecklos; ihre Existenz ist ein Übel, die Summe der Lust stets geringer, als die der Unlust, das Nichtsein der Welt daher ihrem Sein vorzuziehen. Nichtsdestoweniger ist die vorhandene Welt doch die beste aller möglichen Welten; eine gute Welt ist eben überhaupt nicht möglich, jede Welt als solche notwendig schlecht: die Idee hat aber das ihrige getan, den Fehler, den der Wille beging, als er sich aus dem vorweltlichen Zustande des „Überseins" in eine Welt objektivierte, soweit wie möglich wieder gutzumachen durch Hinzufügung der logischen, vernünftigen, zweckmäßigen Form. In dieser Weise versucht Hartmann den Optimismus Leibnizens mit dem Pessimismus Schopenhauers zu versöhnen. In analoger Weise bestrebt er sich auch, die praktische Konsequenz der pessimistischen Weltbeurteilung, die auch von ihm als einzig erstrebbares Endziel der Weltentwickelung hingestellte Aufhebung der Welt, mit den Anforderungen des Kulturlebens zu versöhnen. Dieselbe Idee, die der Welt die Vollkommenheit gibt, die unter den einmal obwaltenden Umständen überhaupt möglich ist, verfolgt auch den Zweck, den Willen zur Umkehr und damit zur Aufhebung der Welt zu führen, indem sie ihm die Überzeugung erweckt, daß alles Streben nach dauernder Befriedigung, nach Glück und Frieden Illusion und das Heil allein von der gänzlichen Aufhebung der Welt überhaupt zu erwarten ist. Diesem Zweck dient die Schaffung von Individuen, in denen das durch die Gegenwirkung der anderen Individuen hervorgerufene Moment der Vorstellung dem durch denselben Umstand geschwächten Willen gegenüber die Oberhand gewinnen kann, dient das Bewußtsein, das letzten Endes nur zu dem Zwecke da ist, daß das Unbewußte die Elendigkeit alles Seins und das Chimärische alles Strebens nach Glück erkenne und der Wille sich wende. Die Aufhebung der Welt und damit die Erlösung wird eintreten, wenn die Mehrzahl der Menschen zu der Einsicht von der Wertlosigkeit des Daseins und zu dem Entschluß, dasselbe zu verneinen, gelangt ist. Damit dieser Zustand eintrete, muß aber die Einsicht, das Wissen, die Bildung gefördert und verbreitet werden, und so ergibt sich für den einzelnen als ethische Aufgabe nicht die Abkehr vom Leben und der Wirklichkeit, sondern die tätige Hingabe an das Leben und an die Schmerzen, die es in sich birgt, die Mitarbeit an der Förderung der Kultur, — während doch das Endziel das gleiche bleibt: die Aufhebung, die Vernichtung der Welt. Indem er so handelt, stellt sich der einzelne in den Dienst der Weltregierung, macht er die Ziele des in allen Menschen wirkenden und in ihnen allen leidenden, das Leid der ganzen Welt tragenden und auf sich nehmenden — unbewußten — Allgeistes (Gottes) zu den seinigen, — und so handelt er sittlich. Die Erlösung der Welt bedeutet auch die Erlösung Gottes.

II. Die realistische Richtung.

Herbart. Lotze.

1. Johann Friedrich Herbart 1776—1841.

Herbart, in Oldenburg 1776 als Sohn eines Justizrates geboren, habilitierte sich 1802 in Göttingen und ward dort 1805 außerordentlicher Professor. 1809 zum ordentlichen Professor der Philosophie in Königsberg ernannt, lehrte er daselbst bis 1833, in welchem Jahre er nach Göttingen berufen wurde. Hier starb er 1841.

Hauptschriften: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie 1813. Allgemeine Metaphysik 1829. Lehrbuch zur Psychologie 1816. Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik 1824—25. Allgemeine praktische Philosophie 1808.[1])

Die Werke herausg. von Hartenstein, Leipzig 1850—52, 2. Abdruck Hamburg 1883—93; herausg. von Kehrbach, Langensalza (noch nicht vollendet).

Kinkel, Herbart, sein Leben und seine Philosophie, Gießen 1903. Flügel, Herbarts Lehren und Leben (Aus Natur und Geisteswelt Bd. 164) 1907.

Verglichen mit den Systemen Fichtes, Schellings, Hegels oder auch Schopenhauers macht die Herbartsche Philosophie einen durchaus nüchternen, ja pedantischen Eindruck: sie stellt auf philosophischem Gebiet die Reaktion des rein verständigen Denkens gegen die phantasievolle Überschwenglichkeit der genannten idealistischen Denker dar. Die Herbartsche Philosophie geht von der Erfahrung und den Erfahrungswissenschaften aus, um von da aus zur Erkenntnis des Wesens der Dinge vorzudringen, nicht durch geniale Intuition, durch spekulatives Erfassen desselben, sondern durch ein streng logisches, durch die Denkgesetze, insbesondere den Satz vom Widerspruch, geregeltes und bestimmtes Verfahren. Die Wirklichkeit, die es zu erkennen gilt, muß in sich widerspruchslos sein; etwas in sich Widersprechendes kann nicht wirklich sein. Also muß auch die Philosophie in sich widerspruchslos, den strengsten Anforderungen der Logik entsprechend sein. Die Begriffe, mit denen die Einzelwissenschaften operieren, sind indes mit erheblichen Wider-

1) Die pädagogischen Schriften Herbarts können hier ebensowenig berücksichtigt werden, als seine Pädagogik selbst.

sprüchen behaftet. Ebendeshalb ist noch Philosophie (Metaphysik) nötig, um diese Widersprüche zu beseitigen. Die Philosophie unterzieht die Begriffe der Einzelwissenschaften einer Überarbeitung, ergänzt sie durch notwendige Zutaten und macht sie so widerspruchslos. Philosophie ist Bearbeitung der Begriffe, die widerspruchslosen Begriffe der Metaphysik zeigen uns das wahre Wesen der Dinge, soweit es überhaupt erkennbar ist. Denn das richtige und notwendige Denken stimmt mit der an sich seienden Wirklichkeit überein und vermag sie bis zu einem gewissen Grade zu erkennen: was das Denken in streng geregeltem Verfahren von den Dingen als denknotwendig ausmacht, das gilt auch von ihnen. Ausgangspunkt unserer Erkenntnis ist allerdings die Wirklichkeit, so wie sie uns erscheint; aber die Erscheinung, mit der wir es zunächst zu tun haben, setzt notwendig eine an sich seiende Wirklichkeit voraus, da ohne eine solche uns auch nichts erscheinen würde, und wir vermögen nun mit Hilfe des logischen Denkens aus der Art und Weise, wie sich die Erscheinung gibt, die Natur der an sich seienden Wirklichkeit bis zu einem gewissen Grade zu erschließen und ihr Wesen zu bestimmen. Aus dieser an sich seienden Wirklichkeit erklärt sich dann die Beschaffenheit der empirischen, phänomenalen Wirklichkeit: die Metaphysik macht die Erfahrung begreiflich.

Es sind wesentlich vier widerspruchsvolle Erfahrungsbegriffe, deren Aufhellung und Reinigung der Metaphysik zufällt: die Inhärenz, die Veränderung, die Materie und ihre Kontinuität und Teilbarkeit, das Ich.

Der Widerspruch der Inhärenz betrifft den Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen. Das Ding muß, um Ding zu sein, etwas schlechthin Einfaches sein. Die Vielheit von Merkmalen, die es aufweist (z. B. hart, rund, rot, leuchtend, schmelzbar), widerspricht dieser Einheit. Absprechen lassen sich aber die Merkmale dem Dinge nicht: die empirischen Begriffe sind zwar widerspruchsvoll (undenkbar), aber zugleich gültig, die Erfahrung bestätigt sie. Die Lösung des Widerspruchs erfolgt nun durch die von Herbart durchweg angewandte „Methode der Beziehungen" („zufälligen Ansichten"). Das Ding ist an sich seinem Daß, dem Sein nach „absolute Position"; es ist „gesetzt", in seinem Gesetztsein besteht seine Realität. Seinem Was nach ist es eine schlechthin einfache Qualität. Worin diese besteht, läßt sich nicht sagen; aber daß die Dinge einfache Qualitäten („Reale") sein müssen, ist ein zu Recht bestehender Satz. Da die Seele auch ein derartig „gesetztes" Ding,

eine einfache Substanz (Qualität) ist, müssen wir annehmen, daß auch die „Dinge" im engeren Sinne geistiger Art sind. Die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der phänomenalen Dinge muß auf einer ursprünglichen (aber endlichen) Vielheit verschiedener, jedes eine einfache Qualität darstellender Dinge an sich beruhen. An und für sich betrachtet ist jedes Ding schlechthin einfach, die Vielheit der Merkmale oder der Schein derselben — wir bleiben bei Herbart im unklaren darüber, ob die „zufälligen Ansichten" bloße Erscheinungen oder Wirklichkeiten darstellen — kommt erst durch das „Zusammen" mehrerer Dinge, d. h. dadurch zustande, daß das eine einfache Qualität seiende Ding zu mehreren anderen in (wechselnden) Beziehungen steht. So hat es das Merkmal a in Beziehung auf ein Ding M, das Merkmal b in Beziehung auf ein anderes, N, das Merkmal c in Beziehung auf ein drittes, O, usw.

In ähnlicher Weise löst sich der Widerspruch der Veränderung. Jedes Ding ist an sich unveränderlich; es ändern sich aber die Beziehungen, in denen es zu anderen steht. Die Dinge sind, da sie nicht allein in der Welt vorhanden sind, fortwährend genötigt, ihre Qualität gegen Störungen, die von anderen Dingen drohen, zu verteidigen, Widerstand zu leisten gegen den Druck, den jene auf sie ausüben. Dadurch entsteht ein Wechsel der Merkmale, der aber die Substanz des Dinges selbst unberührt läßt.

Dieses Geschehen — und es gibt kein anderes als dieses — findet statt in einem intelligiblen Raume, in welchem die Substanzen als diskrete, sich unvollkommen durchdringende Punkte enthalten sind und „starre", d. h. diskontinuierliche, endlich teilbare Linien bilden. Die Erscheinung dieses intelligiblen Raumes und der punktuellen Dinge (Monaden) in ihm sind der phänomenale stetige Raum und die — atomistisch und mechanistisch aufzufassende — Materie.

Auch die Seele ist eine einfache Qualität. Sie verteidigt ihr Wesen gegen drohende Störungen, indem sie auf den Druck, den die Dinge auf sie ausüben, mit Vorstellungen (das Wort im weitesten, die Empfindungen einschließenden Sinne genommen) reagiert. Vorstellungen sind die einzigen Äußerungen des seelischen Lebens, alles übrige ist auf sie zurückzuführen, die sog. Seelenvermögen (Denken, Fühlen, Wollen usw.) sind zu verwerfen. Indem eine Vorstellung, einmal entstanden, in der Seele beharrt, tritt sie in Beziehung zu anderen, und so entsteht ein Spiel von Vorstellungen, das wissenschaftlich zu erkennen die Aufgabe der Psychologie ist. Vorstellungen hemmen einander, wobei sie alle an Intensität ein-

büßen, sie verdrängen einander auch wohl ganz aus dem Bewußtsein (damit freilich nicht aus der Seele), sie fördern und unterstützen sich aber auch gegenseitig, indem sie sich miteinander assoziieren und eine die andere bei ihrem Bestreben, wieder bewußt zu werden, stützt. So bilden sich Gruppen von Vorstellungen, Vorstellungsmassen, die wieder andere anziehen und in sich aufnehmen (apperzipieren). In dieser Weise kämpfen und ringen die als Kräfte gedachten Vorstellungen miteinander um die Herrschaft im Bewußtsein, bald unter die Schwelle des Bewußtseins hinabsinkend, bald wieder sich über diese Schwelle emporarbeitend: die Seele ist gewissermaßen der aus einem Ober- und einem Untergeschoß (für die unbewußten Vorstellungen) bestehende Behälter, in welchem sie ihre Kämpfe ausfechten. Dieses Spiel der Vorstellungen läßt sich nach Herbart berechnen: eine Statik und Mechanik der Vorstellungen ist möglich und bildet den Inhalt der wissenschaftlichen Psychologie. Herbart hat selbst versucht, sie auszuführen. Hat er damit auch keinen unmittelbaren Erfolg gehabt, sind auch die Annahmen, die er seinen Berechnungen zugrunde legte, nicht stichhaltig, so hat er doch das große Verdienst, die Möglichkeit der Anwendung von Mathematik auf die Psychologie zum erstenmal behauptet und bis zu einem gewissen Grade auch gezeigt, damit aber den Grund zur *experimentellen*, mit mathematisch-naturwissenschaftlichen Methoden operierenden *Psychologie* gelegt zu haben, die, durch *Fechner* alsbald auf eine sichere Grundlage gestellt und kräftig gefördert, sich heute zu einer selbständigen Wissenschaft entwickelt hat. Und das ist kein kleines Verdienst, wenn auch der Gedanke, das ganze Seelenleben in Mechanik aufzulösen, niemals verwirklicht werden wird. Aus den Vorstellungen und ihren Beziehungen leitet Herbart nun alle übrigen seelischen Funktionen ab, so auch die Gefühle, die entstehen, wenn entgegengesetzte Kräfte auf eine Vorstellung wirken, und den Willen, der nichts anderes ist als das Streben einer Vorstellung, sich im Bewußtsein zu halten oder wieder ins Bewußtsein aufzusteigen. Natürlich ist alles seelische Geschehen streng determiniert, Freiheit gibt es nicht. Auf dem dauernden Übergewicht, das bestimmte Vorstellungsmassen behaupten, beruht der Charakter des Menschen; die Bildung bestimmter — auf das Gute gerichteter — Vorstellungsmassen in geeigneter Weise zu fördern ist die Aufgabe der Pädagogik, die Herbart systematisch bearbeitet hat, die aber, ungeachtet sie eine Glanzleistung von ihm ist, hier nichtsdestoweniger übergangen werden muß. — Ein Produkt der Vorstellungsbewegung

ist auch das Ich, dessen empirischer Begriff außer an dem Widerspruch des Dinges mit mehreren Merkmalen auch noch an dem der Identität und gleichzeitigen Verschiedenheit von Subjekt und Objekt (ich bin zugleich beobachtend und das, was beobachtet wird) und dem einer unendlichen und daher unmöglichen Reihe (das Ich ist das, was „sich" selbst vorstellt, mithin sich vorstellt, wie es sich vorstellt, wie es sich vorstellt usw.) krankt. Subjekt und Objekt sind aber gar nicht identisch; das, was vorstellt, ist *eine*, das, was vorgestellt wird, eine *andere* Vorstellung oder Vorstellungsmasse. Das Ich wechselt also seinen Platz und ist stets an irgendeinen Inhalt gebunden; das von allem Inhalt unterschiedene abstrakte und mit sich identische Ich ist eine bloße Fiktion. Die Seele aber, in der die Vorstellungen und das Ich ihren Sitz haben, ist — wie alle Realen — eine schlechthin einfache Substanz, als solche natürlich auch unsterblich. Ihr Sitz im Körper ist im Gehirn.

Von der theoretischen, auf die Erkenntnis des Wesens der Dinge gehenden und in der Metaphysik gipfelnden Philosophie scheidet Herbart scharf die *praktische*, die es mit der *Beurteilung* des Wirklichen zu tun hat und auf der psychologischen Tatsache beruht, daß uns bestimmte Verhältnisse gefallen oder mißfallen. Sie ist für Herbart identisch mit der *Ästhetik*, die also außer der Wissenschaft vom Schönen auch die Ethik in sich schließt. Als Ethik hat sie auf die einfachsten Willensverhältnisse zurückzugehen, die in uns ein Gefallen oder Mißfallen hervorrufen; auf diese einfachsten Verhältnisse sind dann die komplizierteren und ihre Beurteilung zurückzuführen. Die gefallenden Grundverhältnisse sind die *moralischen Ideen*, nach denen wir alle Willensverhältnisse beurteilen. Herbart unterscheidet deren fünf. 1. Die Idee der inneren Freiheit: es gefällt die Übereinstimmung des Willens mit der eigenen Beurteilung (Gewissen). Diese Idee ist bloß formal und erwartet ihren Inhalt von den vier übrigen. 2. Die Idee der Vollkommenheit: das Größere, Stärkere und Konzentriertere gefällt neben dem Kleineren, Schwächeren und Zerstreuten. 3. Die Idee des Wohlwollens: es gefällt der Wille, der die Beförderung fremder Wohlfahrt erstrebt. 4. Die Idee des Rechtes: Streit mißfällt, es gefällt aber, wenn der Konflikt verschiedener Willen nach einer Regel ausgeglichen wird. 5. Die Idee der Billigkeit: Störung der Harmonie durch Unrecht mißfällt, es gefällt die Vergeltung des Unrechts durch angemessene Strafe, ebenso die Vergeltung der Wohltat durch angemessene Belohnung.

Das Dasein Gottes ist nicht streng beweisbar, wenn uns auch die Zweckmäßigkeit und Ordnung des Weltalls nötigt, eine Intelligenz als Ordner (nicht als Schöpfer, die Realen existieren durch absolute Position) der Welt anzunehmen. Im übrigen sind es unsere moralischen Bedürfnisse, die uns den Glauben an Gott aufnötigen. Gott muß als ein reales, persönliches Wesen gedacht werden. Die Prädikate, die ihn als moralisch vollkommenes Wesen bezeichnen, entnehmen wir aus den praktischen Ideen.

2. Hermann Lotze 1817—81.

Rudolf Hermann Lotze ist, ein Landsmann Fichtes, 1817 in Bautzen geboren, studierte in Leipzig Medizin und Philosophie, habilitierte sich 1839 in der medizinischen, bald darauf auch in der philosophischen Fakultät der Leipziger Universität, ward 1842 daselbst außerordentlicher Professor und 1844 als Ordinarius der Philosophie nach Göttingen berufen. Hier blieb er bis zu seiner 1881 erfolgten Berufung nach Berlin. Dort ist er noch in demselben Jahre gestorben.

Hauptschriften: Medizinische Psychologie 1852, Neudruck 1896. Mikrokosmus: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit (3 Bde.), 1856—64, jetzt 5. Auflage. Geschichte der Ästhetik in Deutschland 1868. Logik: Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen, 1874. Metaphysik: Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie, 1879. Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie, der Metaphysik, der Naturphilosophie, der Psychologie, der Ästhetik, der praktischen Philosophie, der Religionsphilosophie, der Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant (diese Grundzüge sind Diktate aus den Vorlesungen).

Falckenberg, Lotze, 1. Teil: Leben und Entstehung der Schriften nach den Briefen (Frommanns Klassiker Bd. 12), 1901.

Ders., Artikel Lotze in der Allgem. Deutschen Biographie, 1906.

Kronheim, Lotzes Kausaltheorie und Monismus (Falckenbergs Abhandlungen zur Philosophie, Heft 15), Leipzig 1910.

Vielfach mit Herbart übereinstimmend, in wichtigen Punkten aber von ihm abweichend, hat Hermann Lotze Leibnizsche und Spinozasche Gedanken in origineller, an der modernen Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, orientierter Weise zu einem umfassenden System zu verknüpfen gewußt. Der modernen Naturwissenschaft steht er noch näher als Herbart; selbst Naturforscher und Mediziner, knüpft er seine philosophischen Ansichten fast durchweg an das naturwissenschaftliche Weltbild an. Dieses ist oder war jedenfalls zu der Zeit, da Lotze seine Studien machte, charakterisiert durch die atomistisch-mechanische Auffassung der Natur: Atome die letzten Bestandteile, in die sich die Körperwelt zerlegen läßt, und somit die letzten Träger des physischen Geschehens.

Dieses selbst mechanischer Art, bestehend in — prinzipiell berechenbaren — Bewegungen und Umlagerungen der Atome. Lotze hat die atomistisch-mechanistische Betrachtungsweise nicht nur als die für die Erforschung der unorganischen Natur allein berechtigte anerkannt, er steht auch mit in der vordersten Reihe derjenigen, die ihr auf dem Gebiete der organischen Natur Eingang verschafft haben. Er ist einer der entschiedensten Gegner der vitalistischen Lehre von der „Lebenskraft". Der tierische, also auch der menschliche Leib ist als eine höchst komplizierte Maschine, als ein Mechanismus anzusehen und demgemäß zu erklären; die organischen Leiber sind Strudeln zu vergleichen, die der Lauf des Wassers — hier der Strom des Naturgeschehens — aus sich heraus erzeugt, eine Weile bestehen läßt und dann wieder zerstört. Dieselben Stoffe, welche die Dinge der unorganischen Natur zusammensetzen, bilden auch den menschlichen Leib, dieselben Kräfte, die dort tätig sind, wirken auch in ihm, dieselben Gesetze, die dort gelten, gelten auch hier: also müssen auch alle Vorgänge hier in derselben Weise erklärt werden, wie in Physik und Chemie. In dieser Forderung mit der Naturwissenschaft und dem auf naturwissenschaftlichem Boden im Gegensatz zu der spekulativen Naturphilosophie des nachkantischen Idealismus entstandenen Materialismus völlig einverstanden, trat Lotze um so schärfer dem Bestreben des letzteren entgegen, auch das geistige Leben in das mechanische Naturgeschehen mit hineinzuziehen, es als einen mechanischen Vorgang (Bewegung) oder als ein Ergebnis mechanisch-physischer Vorgänge anzusehen. Lotze ist einer der erfolgreichsten Bekämpfer des modernen Materialismus. Die völlige Unvergleichlichkeit des physischen, an Raum und Bewegung gebundenen, und des unräumlichen geistigen Geschehens muß jeden Versuch, das letztere dem ersteren gleichzusetzen oder aus ihm abzuleiten, scheitern lassen. Eine Empfindung, ein Gefühl, ein Gedanke ist keine Bewegung und ist in keiner Weise aus einer Bewegung abzuleiten; zwischen der letzten, noch so feinen und komplizierten Bewegung einer Nervenfaser und dem ersten Auftreten einer Empfindung bleibt ewig eine unendliche, nie zu überbrückende Kluft. Als ein weiteres Argument kommt hinzu die Einheit des Bewußtseins, d. h. die Fähigkeit, die Mannigfaltigkeit unserer Zustände zu dem einheitlichen Bewußtsein unseres Ich zusammenzufassen und uns selbst von unseren Zuständen zu unterscheiden, eine Leistung, die von einer Vielheit von Dingen — wie sie die Atome des Gehirns darstellen — nie geleistet werden kann: wie sollte eine Vielheit als

solche wohl ein einheitliches Bewußtsein von sich haben? Wir sind daher genötigt, die geistigen Erlebnisse des Vorstellens, Fühlens, Wollens, Denkens, die wir aus körperlichen Verrichtungen nicht ableiten können, einem anders gearteten Wesen, einem Wesen geistiger Natur, einer *Seele* zuzuschreiben und in dem einheitlichen Wesen derselben auch den Grund der Einheit unseres Bewußtseins zu erblicken. Diese Seele tritt nun als ein ganz neues, von allen körperlichen Dingen gänzlich verschiedenes Wesen zu den körperlichen Organen und deren Funktionen hinzu: der Mensch besteht aus Leib und Seele. Die Seele steht im Zusammenhang, in Verbindung mit dem Körper, wirkt auf ihn ein und erleidet Einwirkungen von ihm. Ihr Sitz ist im Gehirn. Auf die Einwirkungen des Körpers reagiert sie mit Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen, die wieder Willensvorgänge auslösen, durch die sie auf den Körper (durch Vermittlung des Gehirns) zurückwirkt. An die Empfindungen und Vorstellungen schließen sich die höheren Leistungen des Geistes, insbesondere das logische Denken, an, ohne einfach auf mechanische Weise aus ihnen zu entstehen. Es gibt zwar einen psychischen Mechanismus, der für gewöhnlich den Verlauf der seelischen Prozesse, z. B. den Ablauf der Vorstellungen, regelt. Aber die Seele geht nicht in ihm auf, sie kann selbständig in diesen Verlauf eingreifen und ihm eine Richtung geben, die er von selbst und seiner eigenen Gesetzmäßigkeit überlassen nicht eingeschlagen haben würde. Lotze behauptet die Spontaneität des Geistes.

Dieses *dualistische* Weltbild: die körperliche und die geistige Welt völlig verschieden voneinander, aber zugleich in Wechselwirkung miteinander stehend (Lotze ist Anhänger der Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, welche der des psychophysischen Parallelismus entgegengesetzt ist, vgl. oben bei Schopenhauer), — wird nun aber geändert und in ein *monistisch-spiritualistisches* umgewandelt durch die metaphysische Betrachtung der Dinge. Die atomistisch-mechanistische Naturauffassung, so richtig sie vom bloß empirischen Standpunkte aus erscheint und so unentbehrlich sie für die Naturforschung sein mag, bedeutet doch noch nicht das letzte Wort, das sich über die Beschaffenheit der Dinge überhaupt sager läßt. Sie hat schießlich doch nur den Wert einer provisorischen Auffassung, zu der wir greifen, um die Erscheinungen, die wir Natur nennen, analysieren; erklären und — berechnen zu können. Die Körperwelt ist uns zunächst nur durch unsere Sinne gegeben, d. h. als eine subjektive Anschauung, als *Erscheinung*. Was das,

was uns in Gestalt körperlicher, einen Ort im Raum einnehmender und im Raum sich bewegender, harter und weicher, mannigfach geformter, bunter, leuchtender Dinge entgegentritt, an und für sich ist, diese Frage vermag die in räumlich-sinnlicher Betrachtungsweise steckenbleibende *Physik* nicht zu beantworten; ihre Beantwortung ist Sache der *Metaphysik*. Metaphysik ist möglich, wir vermögen das Ansich der Dinge bis zu einem gewissen Grade zu erkennen. Der Skeptizismus, der die objektive Gültigkeit des Denkens bezweifelt, der Kritizismus, der sie von dem Ergebnis einer kritischen Untersuchung des Denkens abhängig machen will, gehen beide von ganz bestimmten Voraussetzungen über die Dinge und das Erkennen aus und setzen die Autorität der Vernunft für ihre eigenen Untersuchungen und Behauptungen immer schon voraus. Alle Erkenntnistheorie beruht auf Metaphysik, nicht aber, wie man vielfach meint, Metaphysik auf Erkenntnistheorie, alles mag man durch die Vernunft untersuchen, die Vernunft selbst und ihre Gültigkeit muß immer schon vorausgesetzt werden.

Die Vernunft erhebt nun die Forderung, daß, wenn es Dinge als letzte Träger des Geschehens geben muß, diese als Einheiten, als nicht mehr in eine Vielheit von Bestandteilen auflösbare Elemente gedacht werden müssen, zugleich als solche, die im Wechsel ihrer Zustände ihre Identität bewahren, nicht in eine Reihe aufeinander folgender und einander ablösender Dinge zerfallen. Das aber bedeutet, daß die Dinge an sich *geistige Wesen* sein müssen, denn nur solche die Mannigfaltigkeit ihrer Zustände einheitlich im Bewußtsein und die Aufeinanderfolge derselben im Gedächtnis zusammenfassende Wesen genügen der obigen Forderung. Sein ist Fürsichsein, alle Realität ist Geistigkeit: irgendein wenn auch noch so primitives geistiges Leben, dem ähnlich, das wir in uns selbst erleben, kommt jedem Dinge zu. Die Dinge sind geistige Wesen, Monaden, wie sie Leibniz nannte. Aus dieser spiritualistischen Metaphysik folgt nun ohne weiteres — aber auch nur aus ihr mit Notwendigkeit —, daß der Raum in der Tat eine *nur* subjektive, uns eigentümliche Anschauungsform ist, daß die körperliche, sich im Raum ausbreitende Welt Erscheinung ist, Erscheinung einer übersinnlichen, geistigen Wirklichkeit, eine Erscheinung aber, welche die intelligiblen Verhältnisse und Beziehungen der letzteren widerspiegelt und einen Rückschluß auf sie gestattet. — [Lotzes Urteil über die Realität der Zeit hat eine Wandlung erfahren. Die Eine unendliche Zeit zwar hat er stets für ideal und lediglich subjektiv

erklärt; dem Zeitverlauf aber, den er früher in gleicher Weise bestritten hatte, hat er seit 1879 objektive Wirklichkeit eingeräumt. Diese Entwickelung der Lotzeschen Zeitlehre behandelt R. Falckenberg in der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 105, S. 178—210, 1895.] — Die übersinnlichen Dinge stehen in Beziehungen zueinander, das gehört zu ihrem Sein: Sein ist geradezu ein Stehen in Beziehungen, es gibt kein gänzlich isoliertes, gänzlich beziehungsloses Ding, das lediglich absolute Position wäre und erst nachträglich in Beziehungen zu anderen Dingen träte. Alle Dinge stehen in durchgängiger Wechselwirkung miteinander. Diese Wechselwirkung, die notwendig ist, sollen die Dinge eine Welt bilden, würde aber dennoch unmöglich sein, wenn die Dinge selbständige, sich selbständig gegenüberstehende Reale wären. Es wäre alsdann, wie schon Leibniz gezeigt hat, unbegreiflich, wie ein Ding auf ein anderes, außer ihm (im intelligiblen Sinne) und unabhängig von ihm seiendes Ding einwirken, seine Zustände auf es übertragen sollte. Begreiflich, denkbar erscheint die gegenseitige Beeinflussung, die Wechselwirkung der Dinge nur dann, wenn die Dinge nicht selbständige, aus eigener Machtvollkommenheit existierende Realitäten sind, sondern Modi, Zustände oder Modifikationen eines einzigen, sie alle umfassenden und in sich hegenden, in ihnen wirkenden und lebenden Wesens, einer Allsubstanz. Diese, die natürlich auch als ein geistiges (und zwar als persönliches, ja im eminenten Sinne persönliches, d. h. überpersönliches) Wesen, als der Allgeist oder Weltgeist zu fassen ist, der sowohl in dem Ding A als in dem Ding B gegenwärtig ist, knüpft der Folgerichtigkeit ihres Wesens und dem Sinne des Ganzen der Welt gemäß an den Zustand a von A den dazu gehörigen Zustand b von B. Der Weltgeist braucht, um das zu bewirken, nicht von A zu B hinüberzueilen, da er ja beide als seine Zustände in sich faßt; sein Wirken ist stets ein immanentes, kein transientes (das unmöglich ist); er setzt die Dinge in der Welt zueinander in Beziehung, ähnlich wie wir unsere Vorstellungen in unserem einheitlichen Bewußtsein zueinander in Beziehung setzen. Die Ordnung und Regelmäßigkeit, mit der das, der inneren Folgerichtigkeit seines Wesens und dem sich stets gleichbleibenden Sinne der Welt gemäß geschieht, spiegelt sich in der Erscheinungswelt als unverbrüchliche Naturordnung ab. So verbindet Lotze, die prästabilierte Harmonie Leibnizens durch den — auch diesem nicht ganz fremden — Gedanken eines unablässigen Wirkens, einer lebendigen Gegenwart des Allgeistes in den Dingen ersetzend, die Leibnizische Monadologie mit Spinozas Substanzlehre,

damit zugleich den monistischen Grundgedanken des deutschen nachkantischen Idealismus festhaltend. Der Pluralismus Herbarts macht bei Lotze wieder einer Einheitslehre Platz. Seine Lehre ist dennoch nicht Pantheismus, weil der Weltgeist, obwohl in allen Dingen lebend und wirkend, sich doch durch sein Selbstbewußtsein von ihnen unterscheidet, wie auch die Dinge dadurch, daß sie für sich sind, sich von dem Hintergrund der Allsubstanz gleichsam ablösen und eine relative Selbständigkeit gewinnen. Der Weltgeist (Gott) ist immanent und transzendent zugleich. Wie es freilich dem Weltgeist möglich ist, eine Anzahl endlicher Wesen in sich zu setzen und ihnen eine gewisse Selbständigkeit zu geben, ist nach Lotze eine Frage, die keine Philosophie beantworten kann: wie eine Welt, wie Dinge gemacht werden, wissen wir nicht und können wir nie wissen. Ja, Lotze zeigt sich vielfach geneigt, den Dingen überhaupt die Selbständigkeit zu nehmen, sie zu bloßen Aktionen des Weltgeistes zu machen, die sich uns als Dinge darstellen (wodurch sich dann sein System dem Berkeleyschen nähert); im ganzen dürfte indes doch die Vorstellung: es gibt intelligible Dinge als die metaphysischen Grundlagen der uns erscheinenden körperlichen Dinge, überwiegen. Ein Modus der Allsubstanz, ein lebendiger Gedanke des Weltgeistes ist nun auch unsere Seele; auch ihre Beziehung zu den ihr gleichen, aber nicht mit ihr identischen Wesen, deren äußere Erscheinung unser Körper ist, wird durch den Allgeist vermittelt.

Der Allgeist, den die Metaphysik fordert und begründet, ist noch kein Gott im religiösen Sinne. Die Metaphysik hat auch keine Handhabe, um einen solchen daraus zu machen; praktische, auf der Ethik beruhende Forderungen müssen hinzukommen, um durch ihnen entsprechende moralische Prädikate (der Heiligkeit, der Allgüte, der Liebe) den Weltgeist der Metaphysik zu dem Gott der Religion auszugestalten. In der Ethik nun betont Lotze den engen Zusammenhang des Guten mit der Lust: kein Wert, der nicht irgendwie als solcher gefühlt würde, auch vom Sittlich-Guten ist die Lust, die es gewährt, unabtrennbar. Zugleich betont er aber die qualitative Verschiedenheit der Lustwerte: das Sittlich-Gute repräsentiert den höchsten Wert. Als ethische Ideale macht er u. a. geltend eine gewisse Wärme des Gefühls, Energie des Wollens, Wohlwollen und Pietät, Konsequenz, Charakter, Persönlichkeit. Uns diesen Idealen gemäß zu gestalten ist unsere Pflicht, durch Verletzung der sittlichen Gebote laden wir eine Schuld auf uns. Denn wir sind für unsere Handlungen verantwortlich, die Freiheit des Willens ist aus sittlichen

Gründen (weil es sonst keine Verantwortlichkeit, keine Pflicht, keine Schuld und kein Verdienst geben könnte), als ein Postulat der praktischen Vernunft, festzuhalten; sie kann theoretisch nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden; — alle scheinbaren Widerlegungen gehen immer schon von der Voraussetzung einer durchgehenden absoluten Notwendigkeit alles Geschehens aus. Die Schwierigkeit, welche uns in dem Problem der Willensfreiheit entgegentritt, ist schließlich dieselbe, wie die, welche uns in der Frage entgegentritt, wie der Weltgeist es anfängt und möglich macht, eine Anzahl endlicher Geister von relativer Selbständigkeit in sich zu setzen: auflösbar ist weder die eine noch die andere. Die Bedürfnisse unseres an seinen sittlichen Idealen und Überzeugungen festhaltenden Gemütes berechtigen uns nun — denn diese Bedürfnisse haben ebensosehr ein Recht auf Berücksichtigung wie die Forderungen unseres Verstandes —, in dem Weltgeist zugleich den göttlichen Grund der Dinge, die Quelle alles Guten und Wertvollen zu erblicken, die Welt als auf sittlichem Grunde beruhend, einen vernünftigen Sinn habend und zur Realisierung eines Inhalts von unbedingtem Werte bestimmt anzusehen und in der Weltentwickelung das Walten einer Vorsehung anzunehmen, deren Ziele und Wege im einzelnen bestimmen zu wollen freilich ein vergebliches Bemühen ist. Sie berechtigen uns dazu, weil unsere metaphysische Erkenntnis uns derartige Annahmen nicht verbietet, vielmehr selbst auf sie hinweist. Die nähere Ausgestaltung des Gottesbegriffs freilich muß dem persönlichen Glauben des einzelnen überlassen bleiben, wie denn auch die Unsterblichkeit der Seele nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden muß. Der Glaube mag sich durch Symbole die Dinge näher bringen und mit warmen Farben ausstatten, welche die Philosophie nur in vagen Umrissen mehr andeuten als zeichnen kann. Nur muß der Inhalt unseres Glaubens mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Erkenntnis vereinbar sein. Die Lehre von der doppelten Wahrheit, die auf religiösem Gebiet etwas wahr sein läßt, was es auf wissenschaftlichem Gebiet nicht ist, und umgekehrt, ist zu verwerfen. Die unaufgebbaren idealen Überzeugungen des Gemüts mit den Anforderungen unseres Verstandes durch eine beiden gerecht werdende Weltanschauung — wobei denn der Inhalt des Glaubens immer neue, dem veränderten Stande unserer theoretischen Erkenntnis jeweils entsprechende Formen annimmt — in eine wirkliche, nicht bloß scheinbare Übereinstimmung zu bringen, ist und bleibt die Aufgabe jeder wahren Philosophie.

III. Der Neukantianismus.

Friedrich Albert Lange 1828—75.

Der Verfasser der Geschichte des Materialismus ist 1828 zu Wald bei Solingen geboren, habilitierte sich 1855 in Bonn, war später Gymnasiallehrer in Duisburg, 1862—66 Redakteur in Winterthur (Schweiz), wurde 1870 Professor in Zürich und 1872 nach Marburg berufen, wo er 1875 starb.

Hauptwerk: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 1866, jetzt bei Reclam.

Der Neukantianismus, wie ihn F. A. Lange inauguriert hat, zeigt ein Doppelantlitz: er macht nach zwei Seiten hin Front. Gegenüber den sich über alle Erfahrungen kühn hinwegsetzenden genialen Überschwenglichkeiten der spekulativen Philosophie will er, auf Kant und die von ihm gelehrte Beschränkung der Erkenntnis auf die Gegenstände der Erfahrung (die Erscheinungen) zurückgreifend, die Philosophie als Wissenschaft auf die Aufgabe beschränken, eine sichere erkenntniskritische Begründung und Begrenzung der Erkenntnis zu geben. Dem im Gegensatz zur spekulativen Philosophie auf naturwissenschaftlicher Grundlage inzwischen wieder hochgekommenen Materialismus gegenüber aber macht er den kritischen Idealismus, die Kantische Lehre geltend, daß die ganze Körperwelt, aus der der Materialismus das Bewußtsein ableiten will, ja bloße Erscheinung für das auffassende Bewußtsein ist, bedingt und bestimmt durch dessen apriorische Erkenntnisformen.

Der Materialismus ist nach Lange der innerhalb der Naturwissenschaft allein berechtigte Standpunkt, das in ihr allein mögliche, weil allein fruchtbare Prinzip der Forschung. Die Naturwissenschaft kennt auf ihrem Gebiete, der Natur, nur materielle Dinge und physische Prozesse: sie muß, will sie sich nicht selbst untreu werden, alle Vorgänge in der Natur auf materielle Ursachen zurückzuführen und aus ihnen zu erklären suchen. Aber als Philosophie, als Weltanschauung ist der Materialismus unmöglich. Die Naturwissenschaft ist nicht die Wissenschaft überhaupt, sie erschöpft nicht die Wirklichkeit. Neben der natürlichen Wirklichkeit, mit der es die Naturwissenschaft zu tun hat, gibt es auch noch die geistige Welt, und diese kann so wenig materialistisch begriffen und erklärt werden, daß sich vielmehr umgekehrt in einer abschließenden erkenntnistheoretischen Betrachtung die körperliche Welt, das Objekt der Naturwissenschaft, als eine bloße Erscheinung zu erkennen gibt, abhängig von und bestimmt durch die Organisation des erkennenden

Subjekts. An dieser idealistischen Grundwahrheit muß der Materialismus als Weltanschauung notwendig scheitern. Die Tatsache nun, daß die physische Welt mit ihrer kausalen Gesetzlichkeit doch nicht die ganze und vor allem gar nicht die wahre (intelligible) Wirklichkeit ist, erlaubt uns, in der Form einer religiös, ethisch und ästhetisch bestimmten Dichtung eine ideale Weltanschauung zu entwerfen. Nur in dieser Form ist Weltanschauung möglich; eine wissenschaftliche Erkenntnis der an sich seienden Wirklichkeit (Metaphysik) gibt es nicht, die wissenschaftliche Erkenntnis ist eingeschränkt auf die Analyse und Erklärung der Erscheinungen und die erkenntnistheoretische Begründung und Begrenzung der Erkenntnis.

IV. Der Positivismus.

Comte. Mill. Spencer.

1. Auguste Comte 1798—1857.

In Montpellier 1798 geboren, polytechnisch gebildet, lernte Comte in Paris den Sozialpolitiker St. Simon kennen, der auf ihn großen Einfluß ausübte. Infolge seiner durch die Veröffentlichung seines Hauptwerkes (1830—42) bekannt gegebenen politischen und philosophischen Anschauungen verlor er sein Lehramt (als Repetitor der Mathematik) am Pariser Polytechnikum und lebte nun, von wohlwollenden und wohlhabenden Freunden unterstützt, als Privatmann bis zu seinem 1857 in Paris erfolgten Tode.

Hauptwerk: Kursus der positiven Philosophie (Cours de philosophie positive).

J. St. Mill, A. Comte und der Positivismus, 1865; deutsch von Elise Gomperz, Leipzig 1874.

Ein wahrhaftes, positives Wissen können wir nur von den Tatsachen der Erfahrungen, den Phänomenen, haben. Diese zu beobachten und zugleich die regelmäßigen Beziehungen zwischen ihnen (Naturgesetze) — unter Zuhilfenahme des Experimentes — festzustellen, die letzteren auf eine möglichst geringe Anzahl allgemeinster Relationen zu reduzieren und dann an ihrer Hand die Ereignisse auseinander abzuleiten und zukünftige Ereignisse voraus zu berechnen: das ist die einzige Aufgabe, deren Lösung der Wissenschaft obliegt und möglich ist. Ihre Methode ist die induktive, auf Erfahrung basierte, ihre Wahrheit ihre Übereinstimmung mit den Tatsachen der Erfahrung. Die letzten Gründe alles Seins und Geschehens aufzudecken ist dagegen unmöglich: Metaphysik gibt es nicht als Wissenschaft, unsere gesamte Erkenntnis ist subjektiv und relativ.

Demnach bleibt für die Philosophie im engeren Sinn außer der Begründung des positivistischen Standpunktes nur noch die Aufgabe übrig, die Wissenschaften, die sich mit der Erforschung der Erscheinungen befassen, zu klassifizieren, sie nach Objekten zu ordnen und ihre Beziehungen zueinander zu bestimmen. Die Wissenschaften ordnen sich nach Comte in folgender Stufenreihe: 1. Mathematik, die es mit dem Allgemeinsten und Abstraktesten, mit Zahl, Raum und Zeit zu tun hat und in der die Arithmetik wieder der Geometrie und beide der Mechanik vorausgehen, 2. Astronomie, 3. Physik, 4. Chemie, 5. Biologie und 6. Soziologie (Gesellschaftswissenschaft). Von diesen Wissenschaften setzen die später genannten immer die früher genannten als ihre Grundlage voraus, und sie schreiten vom Allgemeinen und Abstrakten zum Besonderen und Konkreten fort. Die Psychologie ist für Comte keine besondere Wissenschaft; ihre Probleme gehören teils der Biologie, teils (wie auch die der Ethik) der Soziologie an.

Der positivistische Standpunkt ist ein solcher, der sich erst im Lauf der Entwickelung herausbilden konnte und herausgebildet hat. Die Welterkenntnis des menschlichen Geschlechts durchläuft drei Hauptstadien: 1. das mythologische Stadium, in welchem man Götter und Dämonen als die Ursachen des Naturgeschehens ansieht, 2. das metaphysische Stadium, in welchem abstrakte Begriffe, wie Substanz, Ursache, Zweck usw. die Rolle der Götter und Dämonen übernehmen, und 3. das positivistische, in welchem wir uns jetzt befinden, das aber noch nicht nach allen Richtungen hin verwirklicht worden ist, in welchem man auf die Erkenntnis der Endursachen überhaupt verzichtet und sich auf die erfahrungsmäßige Feststellung des gesetzmäßigen Zusammenhanges der Phänomene beschränkt. Am wenigsten ist die positivistische Denk- und Behandlungsweise bisher in der Soziologie zur Anwendung gelangt. Auch sie muß — und das ist eins der Hauptziele, die Comte verfolgt — mit naturwissenschaftlichen Methoden bearbeitet und dadurch zum Range einer wirklichen (positiven) Wissenschaft erhoben werden. Auf induktivem Wege sind die Bedingungen zu ermitteln, von denen die Existenz des Individuums, der Familie, der Gesellschaft abhängt, und die Gesetze festzustellen, welche die Entwickelung des Individuums und der Gesellschaft regeln. Hieraus ergeben sich dann die praktischen Regeln für die Gestaltung der Gesellschaft. Ziel der gesellschaftlichen Entwickelung ist die Ausbildung des sozialen Gefühls, d. h. die Überwindung des Egoismus durch den Altruismus. Alle müssen

sich in den Dienst der Allgemeinheit stellen und das Allgemeinwohl fördern, jedem muß die Möglichkeit, seine Fähigkeiten auszubilden, gegeben werden, jeder hat ein Recht auf Arbeit und menschenwürdiges Dasein. Später hat Comte seine positivistische Philosophie durch eine neue Religion, die Menschheitsreligion, ergänzt, die, auf einen Gott verzichtend, die Menschheit selbst, das „große Wesen“, zum Gegenstand eines von ihm ausführlich entwickelten phantastischen Kultus macht. Die Einzelheiten dieser positivistischen Religion, als deren Prophet sich Comte fühlte, müssen hier übergangen werden.

2. John Stuart Mill 1806—73.

In London 1806 als Sohn des Philosophen James Mill geboren, wurde er von seinem Vater sorgfältig unterrichtet, so daß er, früh reif, schon mit 13 Jahren ein Gelehrter war. Nachdem er eine Zeitlang Privatlehrer gewesen war und noch Jurisprudenz studiert hatte, trat er 1823 in die Dienste der Ostindischen Gesellschaft, wurde nach Übernahme der letzteren durch den Staat pensioniert und lebte fortan als Privatmann, vorübergehend (1866—68) auch dem Unterhause als Mitglied angehörend. Er starb 1873 in Avignon.

Hauptschriften: System der deduktiven und induktiven Logik (A System of Logic, ratiocinative and inductive, 1843), deutsch von *Schiel* und von *Gomperz*. Über Utilitarismus (On Utilitarianism), 1863. Eine Prüfung der Philosophie Sir W. Hamiltons, 1865, deutsch von *H. Willmanns*, Halle 1908. Drei Essays über Religion, 1874, deutsch 1875.

Die *gesammelten Werke* deutsch von *Th. Gomperz*, Leipzig 1869f.

S. Saenger, J. St. Mill (Frommanns Klassiker, Bd. 14), 1901.

Mill ist der Logiker und Erkenntnistheoretiker des Positivismus, dessen Stärken und Schwächen bei ihm in deutliche Erscheinung treten. Unser Wissen beruht nach ihm auf Erfahrung: Ausgangspunkt aller Erkenntnis sind die einzelnen Tatsachen unseres Bewußtseins, unsere Wahrnehmungen, Gefühle usw. Von diesen Tatsachen aus gelangen wir auf dem Wege der Induktion, deren Methoden Mill scharfsinnig entwickelt, zu allgemeinen Sätzen, zur Feststellung allgemeiner Gesetze. Alle Induktion erscheint aber schließlich insofern als eine Deduktion, als sie, um zum Ziele zu gelangen, eine Annahme voraussetzt, nämlich die Annahme einer durchgehenden Gesetzmäßigkeit der Natur und einer durchgängigen Geltung des Kausalitätsprinzips. Indem Mill nun aber diese Annahme selbst wieder (wie auch die mathematischen Axiome) als das Resultat einer Induktion zu erweisen sucht, entzieht er aller induktiven Forschung die Grundlage, die sie allererst möglich macht, und verwickelt sich in Widersprüche, welche beweisen, daß in der Tat alle induktive Beurteilung der Erfahrung auf Voraussetzungen beruht, die nicht wieder Generalisationen von Erfahrungen sind.

In der *Psychologie* huldigt Mill ähnlich wie Hume einem *Assoziationismus*, d. h. er versucht das geistige Leben auf einen Mechanismus von psychischen Vorgängen (Empfindungen, Vorstellungen usw.) zurückzuführen, die sich in gesetzmäßiger (durch Induktion festzustellender) Weise miteinander verketten (assoziieren), — wodurch sich denn alle Denknotwendigkeit auf ein bloßes Zusammenhaften bestimmter Vorstellungen reduziert. Mit diesem Assoziationismus verbindet er einen Subjektivismus oder *Phänomenalismus*, indem er die Subjektivität aller Empfindungen und Wahrnehmungen (sie sind Inhalte *unseres* Bewußtseins) betont und die Annahme einer Welt von Dingen außer uns — ebenso wie die eines einheitlichen und identischen Subjekts der Empfindungen (Ich) — ähnlich wie Hume als ein bloß psychologisch notwendiges Ergebnis des psychischen Mechanismus ansieht. Wirklich sind in jedem Augenblick nur die Wahrnehmungen, die wir tatsächlich haben. Wir sind uns aber bewußt, daß wir die Wahrnehmungen, die wir gehabt haben, auch wieder haben könnten, und wir erwarten sie unter bestimmten Umständen zu haben. Diese permanenten Möglichkeiten erlangen so in unserem Bewußtsein den wirklichen Empfindungen gegenüber den Charakter der Objektivität, ein von uns unabhängiges Sein; auf diesen psychologischen und psychologisch begreiflichen Vorgang ist aber die ganze Außenwelt in Wahrheit zu reduzieren. Ebenso ist das beständige Ich nichts weiter als eine mit psychologischer Notwendigkeit durch den psychischen Mechanismus gewirkte Idee, der Glaube, daß ich Gefühle, die ich augenblicklich nicht habe, doch — unter bestimmten Bedingungen — stets haben könnte. Mill setzt sich aber zu seinem Phänomenalismus selbst in Widerspruch, wenn er die unbewußten Vorgänge als physiologische auffaßt und den Menschen durch seine Stellung im Naturganzen bestimmt sein läßt, und in bezug auf das Ich hat er selbst zugegeben, daß es unerklärlich sei, wie eine bloße Reihe von Gefühlen ein Bewußtsein von sich als Reihe haben, wie also, wenn die Seele ein bloßer Mechanismus ist, auch nur die Idee (die Einbildung) des permanenten Ich entstehen könnte.

In *ethischer* Hinsicht ist Mill Anhänger des *Utilitarismus*, d. h. der Lehre, daß der Wert oder Unwert der Handlungen von den

Folgen abhängt, die sie bringen, von dem Nutzen oder Schaden, den sie stiften. Der Maßstab, an dem alle Handlungen letzten Endes zu bemessen sind, ist das größte Glück der größten Anzahl. Handlungen sind in dem Maße gut, als sie dieses Ziel fördern. Indem er aber zur Begründung dieses utilitaristischen Prinzips an das moralische Gefühl, das Gewissen des einzelnen appelliert und einen qualitativen Unterschied der Lustarten zugibt, zerstört er auch hier durch Inkonsequenz die Grundlage seiner eigenen Theorie.

3. Herbert Spencer 1820—1903.

Herbert Spencer ist in Derby als Sohn eines Lehrers geboren. Er wurde von seinem Vater und später von seinem Onkel, einem Geistlichen, unterrichtet und bildete sich im übrigen durch Privatstudien fort: eine öffentliche Schule und eine Universität hat er nie besucht. Eine Reihe von Jahren (1837—45) als Eisenbahningenieur, dann als Journalist (1848—52) tätig, hat er sich später als Privatmann, oft unter den schwierigsten finanziellen und gesundheitlichen Verhältnissen, ganz der Ausarbeitung seines (von ihm auf Subskription herausgegebenen) Lebenswerkes, des Systems der synthetischen Philosophie, gewidmet. Er ist 1903 in Brighton gestorben.

Hauptschriften: Grundlagen der Philosophie (First Principles). Prinzipien der Biologie (Principles of Biology). Prinzipien der Psychologie (Principles of Psychology). Prinzipien der Soziologie (Principles of Sociology). Prinzipien der Ethik (Principles of Morality). — Sämtlich zum System der synthetischen Philosophie (A system of synthetic Philosophy) 1862—96 gehörig. — Deutsche Übers. von B. Vetter und V. Carus, Stuttgart 1875f. Collins' Auszug der synth. Philos. ist 1900 deutsch erschienen. — Die Erziehung, in deutscher Übersetzung von R. Falckenberg, herausgeg von Fritz Schultze, 5. Aufl. Sachsa 1905.

O. Gaupp, H. Spencer (Frommanns Klassiker, Bd. 5), 3. Aufl. 1906.
H. Schwarze, H. Spencer (Aus Natur u. Geisteswelt, Bd. 245) 1909.
A. Wiesenhütter, Die Prinzipien der evolutionistischen Ethik nach Spencer und Wundt (Falckenbergs Abhandlungen zur Philosophie, Heft 16), Leipzig 1910.

Die Aufgabe der Philosophie wird von Spencer in durchaus positivistischem Sinne bestimmt: sie besteht in der Zurückführung der Erscheinungen auf höchste Grundbegriffe und der Erklärung ihres Zusammenhanges durch allgemeinste Gesetze von universeller Gültigkeit. Und zwar ist das Bemühen der Philosophie im Unterschied von den Einzelwissenschaften gerade darauf gerichtet, die Gesamtheit der Erscheinungen unter höchste und allgemeinste Gesichtspunkte zusammenzufassen; Philosophie bedeutet vollständige Vereinheitlichung unseres Wissens (complete unification of knowledge), während jede Einzelwissenschaft nur eine teilweise Vereinheitlichung (partial unification) von Wissen darstellt. Aber alles Wissen, das auf diese Weise erlangt werden kann, ist doch nur relativ, ist bedingt und bestimmt durch die Natur unseres Erkenntnisvermögens, unseres Denkens. Unser Denken ist relativ und vermag daher auch nur relatives Sein zu erkennen. Es erkennt die Dinge, indem es sie vergleicht und unterscheidet; dadurch erkennt es die Dinge aber auch nur in ihren Beziehungen zueinander; in ihrem relativen Sein, nicht wie sie ohne alle Beziehungen in ihrem absoluten Sein sind. Hinter allem Relativen und Phänomenalen steht das Absolute, das aber für unser Denken nicht erreichbar, mithin für uns das Unerkennbare (Unknowable) ist (Agnostizismus). Nur daß es ist, läßt sich behaupten, weil das Relative selbst auf ein Absolutes hinweist. Das unerkennbare Absolute bildet zugleich den Punkt, wo sich Religion und Wissenschaft die Hand reichen; die Wissenschaft stellt das Unerforschliche auf, das für die Religion Gegenstand der Verehrung ist.

Die Grundbegriffe, durch die wir die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen denken müssen, sind: Raum, Zeit, Materie, Kraft, Bewegung; die höchsten Prinzipien, welche die Erscheinungen beherrschen: das Gesetz der Erhaltung des Stoffes und dasjenige der Erhaltung der Energie (Kraft), sowie das Prinzip der Entwickelung, das bei Spencer dieselbe universelle Rolle spielt, wie bei Hegel, nur in naturalistisch-positivistischer Fassung. Es ist immer der nämliche, seiner Quantität nach gleiche Stoff, der uns nur in anderer Verteilung und Gruppierung im Raum in den einzelnen Dingen entgegentritt, und es ist immer dieselbe, ihrem Quantum nach unveränderliche Grundkraft, die sich uns in den verschiedenartigsten, ineinander umwandelbaren Ausprägungen (als Bewegung, Elektrizität usw.) darstellt; alles aber befindet sich in fortwährender Umgestaltung: Sein ist Entwickelung. Näher charakterisiert sich jede Entwickelung (Evolution) als Integration (Konzentration, Zusammenschluß zu einem Ganzen) des Stoffes und Zerstreuung (Dissipation) von Bewegung, zugleich als Umwandlung eines Gleichartigen (Homogenen) in ein Ungleichartiges, eine Differenzierung (Gliederung) des Stoffes, und als Übergang von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit (Beispiel: unser Planetensystem, als entstanden aus dem Urnebel; der Organismus eines höheren Tieres verglichen mit einem Protoplasmaklümpchen). Die Entwickelung strebt einem Gleichgewichtszustand zu, der indes, da es ein ruhendes Sein nicht

gibt, auch kein bleibender ist; die Entwickelung (Evolution) geht schließlich in die Auflösung (Dissolution) über, die mit Disintegration (Zersetzung) des Stoffes und Aufnahme (Absorption) von Bewegung verknüpft ist. Beide Prozesse beherrschen abwechselnd das Geschehen sowohl im Weltganzen als in seinen einzelnen Erscheinungen; die gegenwärtige Weltperiode ist aber eine solche, in der im ganzen die aufsteigende, die Entwickelungstendenz, dominiert.

Diese Betrachtungsweise wird nun auf die Biologie angewandt. Leben ist beständige Anpassung innerer an äußere Beziehungen, die sich mit fortschreitender Entwickelung immer vollkommener gestaltet. Die Beziehungen werden immer komplizierter, differenzierter, zahlreicher und inniger. Auf biologischem Gebiet bewährt sich das Evolutionsprinzip mit seinen Nebengedanken ganz besonders, es beherrscht die Entwickelung der Organismen im einzelnen wie im ganzen. Die höheren Arten sind aus den niederen hervorgegangen: mit diesem Grundgedanken der Deszendenzlehre (Darwin) stimmt Spencer durchaus überein, wenn er auch im einzelnen von Darwins Aufstellungen abweicht.

Das Psychische wird von Spencer bald als eine Funktion des körperlichen Mechanismus, als eine Leistung des nervösen Systems (während doch anderseits die körperlichen Phänomene durch das Bewußtsein und seine Relativität bedingt sind), bald nach der Weise des psychophysischen Parallelismus als Begleiterscheinung des Physischen aufgefaßt. Die Substanz des Geistes ist ihrem Wesen nach ebenso unerkennbar, wie die physische Substanz. Auch auf psychischem Gebiet entwickeln sich die höheren Fähigkeiten aus den niederen durch Integration und Differentiation derselben. Die Grundlagen unserer Erkenntnis, die Raumanschauung, die Normen des Denkens, die Grundbegriffe der Wissenschaft, sind für das Individuum jetzt a priori, d. h. sie sind in seiner physisch-psychischen Organisation begründet und sind für alle seine weiteren Erfahrungen richtunggebend. Diese Organisation hat es aber von seinen Vorfahren ererbt, sie ist das Ergebnis der Erfahrungen und der Arbeit ungezählter, bis zu den Stammvätern der ganzen organischen Welt hinaufreichender Generationen. Letzten Endes sind die „apriorischen" Bestandteile unserer Erkenntnis also doch auf empirischem Wege erworben. In dieser Weise versucht Spencer das Kantische Apriori mit den Grundsätzen des Empirismus zu vereinigen. Doch stimmt es mit seinem Empirismus nicht recht überein, daß er — gegen

Mill — die Denknotwendigkeit als unaufgebbares Kriterium der Wahrheit betont und verteidigt.

Die Gesellschaft ist nach Spencer auch als ein Organismus anzusehen, der nach denselben Prinzipien, die auch sonst überall gültig sind, wächst und sich entwickelt und einem immer größeren harmonischen Gleichgewicht aller seiner Teile zustrebt. Herbeigeführt wird dasselbe durch den wachsenden Ausgleich zwischen den sympathischen (altruistischen) und den egoistischen Gefühlen, wodurch die Erhaltung des Individuums und der Gattung in gleicher Weise aufs beste gesichert wird. Dieser Ausgleich wird sich nach und nach auf das Verhältnis der Völker zueinander erstrecken und einen allgemeinen Friedenszustand herbeiführen. Das Sittliche ist ein Mittel zur Herbeiführung dieses Zweckes, das Gewissen ein Niederschlag der Erfahrungen der Vorfahren über Nützlichkeit und Schädlichkeit von Handlungen, für das Individuum jetzt ebenso intuitiv und a priori, wie die Grundlagen unserer Erkenntnis, letzten Endes aber auch ebenso erworben, wie jene.

Personenregister.

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

Aus Natur und Geisteswelt.

Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten des Wissens.

Jeder Band ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich.

Jeder Band geh. M. 1.—, in Leinwand geb. M. 1.25.

Übersicht nach Wissenschaften geordnet.

Allgemeines Bildungswesen. Erziehung und Unterricht.

Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung. Von weil. Prof. Dr. Friedrich Paulsen. 2. Aufl. Von Prof. Dr. W. Münch und 1 Bildnis Paulsens. (Bd. 100.)

Der Leipziger Student von 1409—1909. Von Dr. Bruchmüller. Mit 25 Abb. (Bd. 273.)

Geschichte des deutschen Schulwesens. Von Oberrealschuldirektor Dr. Knabe. (Bd. 85.)

Das deutsche Unterrichtswesen der Gegenwart. Von Oberrealschuldirektor Dr. K. Knabe. (Bd. 299.)

Allgemeine Pädagogik. Von Prof. Dr. Th. Ziegler. 3. Aufl. (Bd. 33.)

Experimentelle Pädagogik mit besonderer Rücksicht auf die Erziehung durch die Tat. Von Dr. W. A. Lay. Mit 2 Abb. (Bd. 224.)

Psychologie des Kindes. Von Prof. Dr. R. Gaupp. 2. Aufl. Mit 18 Abb. (Bd. 213.)

Moderne Erziehung in Haus und Schule. Von J. Tews. 2. Aufl. (Bd. 159.)

Großstadtpädagogik. Von J. Tews. (Bd. 327.)

Schulkämpfe der Gegenwart. Von J. Tews 2. Aufl. (Bd. 111.)

Die höhere Mädchenschule in Deutschland. Von Oberlehrerin M. Martin. (Bd. 65.)

Vom Hilfsschulwesen. Von Rektor Dr. B. Maennel. (Bd. 73.)

Das deutsche Fortbildungsschulwesen. Von Direktor Dr. Fr. Schilling. (Bd. 256.)

Die Knabenhandarbeit in der heutigen Erziehung. Von Seminar-Dir. Dr. A. Pabst. Mit 21 Abb. u. 1 Titelbild. (Bd. 140.)

Das moderne Volksbildungswesen. Bücher- und Lesehallen, Volkshochschulen und verwandte Bildungseinrichtungen in den wichtigsten Kulturländern in ihrer Entwicklung seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts. Von Stadtbibliothekar Dr. G. Fritz. Mit 14 Abb. (Bd. 266.)

Die amerikanische Universität. Von Ph. D. E. D. Perry. Mit 22 Abb. (Bd. 206.)

Technische Hochschulen in Nordamerika. Von Prof. S. Müller. Mit zahlr. Abb., Karte u. Lageplan. (Bd. 190.)

Volksschule und Lehrerbildung der Vereinigten Staaten in ihren hervortretenden Zügen. Von Direktor Dr. F. Kuypers. Mit 48 Abb. u. 1 Titelbild. (Bd. 150.)

Deutsches Ringen nach Kraft und Schönheit. Aus den literarischen Zeugnissen eines Jahrhunderts gesammelt. Von Turninspektor K. Möller. 2 Bde. Band II: In Vorb. (Bd. 188/189.)

Schulhygiene. Von Prof. Dr. L. Burgerstein. 2. Aufl. Mit 33 Fig. (Bd. 96.)

Jugend-Fürsorge. Von Waisenhaus-Direktor Dr. J. Petersen. 2 Bde. (Bd. 161. 162.)

Pestalozzi. Sein Leben und seine Ideen. Von Prof. Dr. P. Natorp. Mit 1 Bildnis u. 1 Brieffaksimile. (Bd. 250.)

Herbarts Lehren und Leben. Von Pastor O. Flügel. Mit 1 Bildnisse Herbarts. (Bd. 164.)

Friedrich Fröbel. Sein Leben und sein Wirken. Von A. von Portugall. Mit 5 Tafeln. (Bd. 82.)

Religionswissenschaft.

Leben und Lehre des Buddha. Von weil. Prof. Dr. R. Pischel. 2. Aufl. von Prof. Dr. H. Lüders. Mit 1 Tafel. (Bd. 109.)

Germanische Mythologie. Von Prof. Dr. J. v. Negelein (Bd. 95.)

Mystik im Heidentum und Christentum. Von Dr. E. Lehmann. (Bd. 217.)

Palästina und seine Geschichte. Von Prof. Dr. H. Freiherr von Soden. 3. Aufl. Mit 2 Karten, 1 Plan u. 6 Ansichten. (Bd. 6.)

Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. Von Gymnasialoberlehrer Dr. P. Thomsen. Mit 36 Abb. (Bd. 260.)

Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. Von Prof. Dr. Fr. Giesebrecht. 2. Aufl. (Bd. 52)

Die Gleichnisse Jesu. Zugleich Anleitung zu einem quellenmäßigen Verständnis der Evangelien. Von Lic. Prof. Dr. H. Weinel. 3. Aufl. (Bd. 46.)

Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu. Von Pfarrer D. P. Mehlhorn. (Bd. 137.)

Jesus und seine Zeitgenossen. Geschichtliches und Erbauliches. Von Pastor C. Bonhoff. (Bd. 89.)

Der Text des Neuen Testamentes nach seiner geschichtlichen Entwicklung. Von Div.-Pfarrer A. Pott. Mit 8 Tafeln. (Bd. 134.)

Der Apostel Paulus und sein Werk. Von Prof. Dr. E. Vischer. (Bd. 309.)

Christentum und Weltgeschichte. Von Prof. Dr. K. Sell. 2 Bde. (Bd. 297. 298.)

Aus der Werdezeit des Christentums. Studien und Charakteristiken. Von Prof. Dr. J. Geffcken. 2. Aufl. (Bd. 54.)

Luther im Lichte der neueren Forschung. Ein kritischer Bericht. Von Prof. Dr. H. Boehmer. 2. Aufl. Mit 2 Bildn. Luthers. (Bd. 113.)

Johann Calvin. Von Pfarrer Dr. G. Sodeur. Mit 1 Bildnis. (Bd. 247.)

Die Jesuiten. Eine historische Skizze. Von Prof. Dr. H. Boehmer. 2. Aufl. (Bd. 49.)

Die religiösen Strömungen der Gegenwart. Von Superintendent D. A. H. Braasch. (Bd. 66.)

Die Stellung der Religion im Geistesleben. Von Lic. Dr. P. Kalweit. (Bd. 225.)

Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. Ein geschichtlicher Rückblick. Von Dr. A. Pfannkuche. (Bd. 141.)

Einführung in die Theologie: P. M. Cornils. (Bd. 347.)

Philosophie und Psychologie.

Einführung in die Philosophie. Von Prof. Dr. R. Richter. 2. Aufl. (Bd. 155.)

Die Philosophie. Einführung in die Wissenschaft, ihr Wesen und ihre Probleme. Von Realschuldirektor H. Richert. (Bd. 186.)

Aesthetik: Dr. R. Naumann. (Bd. 345.)

Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. Von Prof. Dr. J. Cohn. Mit 6 Bildn. (Bd. 176.)

Griechische Weltanschauung. Von Privatdoz. Dr. M. Wundt. (Bd. 329.)

Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. Von weil. Prof. Dr. L. Busse. 4. Aufl., herausgeg. von Prof. Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)

Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen. Von Prof. Dr. O. Külpe. 5. Aufl. (Bd. 41.)

Rousseau. Von Prof. Dr. P. Hensel. Mit 1 Bildn. (Bd. 180.)

Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. Von Prof. Dr. O. Külpe. 2. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 146.)

Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. Von Realschuldirektor H. Richert. 2. Aufl. Mit 1 Bildnis. (Bd. 81.)

Herbert Spencer. Von Dr. K. Schwarze. Mit 1 Bildn. (Bd. 245.)

Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus. Von Prof. Dr. J. Petzoldt. (Bd. 133.)

Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. Von Dr. J. Unold. 3. Aufl. (Bd. 12.)

Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart. Von Prof. Dr. O. Kirn. 2. Aufl. (Bd. 177.)

Die Mechanik des Geisteslebens. Von Prof. Dr. M. Verworn. 2. Aufl. Mit 18 Fig. (Bd. 200.)

Die Seele des Menschen. Von Prof. Dr. J. Rehmke. 3. Aufl. (Bd. 36.)

Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömmer. (Bd. 199.)

Literatur und Sprache.

Die Sprachstämme des Erdkreises. Von weil. Prof. Dr. F. N. Finck. (Bd. 267.)

Die Haupttypen des menschlichen Sprachbaues. Von weil. Prof. Dr. F. N. Finck. (Bd. 268.)

Entstehung und Entwicklung unserer Muttersprache. Von Prof. Dr. W. Uhl. Mit vielen Abb. u. 1 Karte. (Bd. 84.)

Rhetorik. Richtlinien für die Kunst des Sprechens. Von Dr. E. Geißler. (Bd. 310)

Aus Natur und Geisteswelt.
Jeder Band geheftet M. 1.—, in Leinwand gebunden M. 1.25.

Wie wir sprechen. Von Dr. E. Richter. (Bd. 354.)

Die deutschen Personennamen. Von Direktor A. Bähnisch. (Bd. 296.)

Das deutsche Volkslied. Über Wesen und Werden des deutschen Volksgesanges. Von Dr. J. W. Bruinier. 4. Aufl. (Bd. 7.)

Die deutsche Volkssage. Von Dr. O. Böckel. (Bd. 262.)

Das Theater. Schauspielhaus und Schauspielkunst vom griech. Altertum bis auf die Gegenwart. Von Dr. Chr. Gaehde. Mit 20 Abb. (Bd. 230.)

Das Drama. Von Dr. B. Busse. Mit Abbildungen. 2 Bde. (Bd. 287/288.)
Bd. I: Von der Antike zum französischen Klassizismus. (Bd. 287.)
Bd. II: Das Drama des 18. Jahrhundert. (Bd. 288.)

Geschichte der deutschen Lyrik seit Claudius. Von Dr. H. Spiero. (Bd. 254.)

Schiller. Von Prof. Dr. Th. Ziegler. Mit Bildnis Schillers. 2. Aufl. (Bd. 74.)

Das deutsche Drama des neunzehnten Jahrhunderts. In seiner Entwicklung dargestellt von Prof. Dr. G. Witkowski. 3. Aufl. Mit 1 Bildn. Hebbels. (Bd. 51.)

Deutsche Romantik. Von Prof. Dr. O. F. Walzel. (Bd. 232.)

Friedrich Hebbel. Von Dr. A. Schapire-Neurath. Mit 1 Bildn. Hebbels. (Bd. 238.)

Gerhart Hauptmann. Von Prof. Dr. E. Sulger-Gebing. Mit 1 Bildn. Gerhart Hauptmanns. (Bd. 283.)

Henrik Ibsen, Björnstjerne Björnson und ihre Zeitgenossen. Von Prof. Dr. B. Kahle. Mit 7 Bildn. (Bd. 193.)

Shakespeare und seine Zeit. Von Prof. Dr. E. Sieper. Mit 3 Taf. u. 3 Textb. (Bd. 185.)

Bildende Kunst und Musik.

Bau und Leben der bildenden Kunst. Von Direktor Dr. Th. Volbehr. Mit 44 Abb. (Bd. 68.)

Die Ästhetik. Von Dr. R. Hamann. (Bd. 345.)

Die Entwicklungsgeschichte der Stile in der bildenden Kunst. Von Dr. E. Cohn-Wiener. 2 Bde. Mit zahlr. Abb. (Bd. 317/318.)
Band I: Vom Altertum bis zur Gotik. Mit 57 Abb. (Bd. 317.)
Band II: Von der Renaissance bis zur Gegenwart. Mit 31 Abb. (Bd. 318.)

Die Blütezeit der griechischen Kunst im Spiegel der Reliefsarkophage. Eine Einführung in die griechische Plastik. Von Dr. H. Wachtler. Mit 8 Taf. u. 32 Abb. (Bd. 272.)

Deutsche Baukunst im Mittelalter. Von Prof. Dr. A. Matthaei. 2. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 8.)

Deutsche Baukunst seit dem Mittelalter bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Von Prof. Dr. A. Matthaei. Mit 62 Abb. u. 3 Taf. (Bd. 326.)

Die deutsche Illustration. Von Prof. Dr. R. Kautzsch. Mit 35 Abb. (Bd. 44.)

Deutsche Kunst im täglichen Leben bis zum Schlusse des 18. Jahrhunderts. Von Prof. Dr. B. Haendcke. Mit 63 Abb. (Bd. 198.)

Albrecht Dürer. Von Dr. R. Wustmann. Mit 33 Abb. (Bd. 97.)

Rembrandt. Von Prof. Dr. P. Schubring. Mit 50 Abb. (Bd. 158.)

Ostasiatische Kunst und ihr Einfluß auf Europa. Von Direktor Prof. Dr. R. Graul. Mit 49 Abb. (Bd. 87.)

Kunstpflege in Haus und Heimat. Von Superintendent Richard Bürkner. 2. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 77.)

Geschichte der Gartenkunst. Von Reg.-Baum. Chr. Ranck. Mit 41 Abb. (Bd. 274.)

Die Grundlagen der Tonkunst. Versuch einer genetischen Darstellung der allgemeinen Musiklehre. Von Prof. Dr. H. Rietsch. (Bd. 178.)

Einführung in das Wesen der Musik. Von Prof. C. R. Hennig. (Bd. 119.)

Klavier, Orgel, Harmonium. Das Wesen der Tasteninstrumente. Von Prof. Dr. O. Bie. (Bd. 325.)

Geschichte der Musik. Von Dr. Fr. Spiro. (Bd. 143.)

Haydn, Mozart, Beethoven. Von Prof. Dr. C. Krebs. Mit 4 Bildn. (Bd. 92.)

Die Blütezeit der musikalischen Romantik in Deutschland. Von Dr. E. Istel. Mit 1 Silhouette. (Bd. 239.)

Das Kunstwerk Richard Wagners. Von Dr. E. Istel. Mit 1 Bildnis R. Wagners. (Bd. 330.)

Das moderne Orchester in seiner Entwicklung. Von Prof. Dr. Fr. Volbach. Mit Partiturbeisp. u. 2 Instrumententab. (Bd. 308.)

Geschichte und Kulturgeschichte.

Die Anfänge der menschlichen Kultur. Von Prof. Dr. L. Stein. (Bd. 93.)

Das Altertum im Leben der Gegenwart. Von Prof. Dr. S. Cauer. (Bd. 356.)

Kulturbilder aus griechischen Städten. Von Oberlehrer Dr. E. Ziebarth. Mit 22 Abb. (Bd. 131.)

Pompeji, eine hellenistische Stadt in Italien. Von Prof. Dr. Fr. v. Duhn. 2. Aufl. Mit 62 Abb. (Bd. 114.)

Soziale Kämpfe im alten Rom. Von Privatdoz. Dr. L. Bloch. 2. Aufl. (Bd. 22.)

Byzantinische Charakterköpfe. Von Privatdoz. Dr. K. Dieterich. Mit 2 Bildn. (Bd. 244.)

Germanische Kultur in der Urzeit. Von Prof. Dr. G. Steinhausen. 2. Aufl. Mit 13 Abb. (Bd. 75.)

Mittelalterliche Kulturideale. Von Prof. Dr. V. Vedel. 2 Bde.
Bd. I: Heldenleben. (Bd. 292.)
Bd. II: Ritterromantik. (Bd. 293.)

Deutsches Frauenleben im Wandel der Jahrhunderte. Von Dir. Dr. E. Otto. 2. Aufl. Mit 27. Abb. (Bd. 45.)

Deutsche Städte und Bürger im Mittelalter. Von Prof. Dr. B. Heil. 2. Aufl. Mit zahlr. Abb. u. 1 Doppeltafel. (Bd. 43.)

Historische Städtebilder aus Holland und Niederdeutschland. Von Reg.-Baum. a. D. A. Erbe. Mit 59 Abb. (Bd. 117.)

Das deutsche Dorf. Von R. Mielke. Mit 51 Abb. (Bd. 192.)

Das deutsche Haus und sein Hausrat. Von Prof. Dr. R. Meringer. Mit 106 Abb. (Bd. 116.)

Kulturgeschichte des deutschen Bauernhauses. Von Reg.-Baum. Chr. Ranck. Mit 70 Abb. (Bd. 121.)

Geschichte des deutschen Bauernstandes. Von Prof. Dr. H. Gerdes. Mit 21 Abb. (Bd. 320.)

Das deutsche Handwerk in seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung. Von Dir. Dr. E. Otto. 3. Aufl. Mit 27 Abb. (Bd. 14.)

Deutsche Volksfeste und Volkssitten. Von H. S. Rehm. Mitt 11 Abb. (Bd. 214.)

Deutsche Volkstrachten. Von Pfarrer C. Spieß. (Bd. 342.)

Familienforschung. Von Dr. E. Devrient. (Bd. 350.)

Die Münze als hist. Denkmal sowie ihre Bedeutung im Rechts- und Wirtschaftsleben. Von Prof. Dr. A. Luschin v. Ebengreuth. Mit 53 Abb. (Bd. 91.)

Das Buchgewerbe und die Kultur. Sechs Vorträge, gehalten im Auftrage des Deutschen Buchgewerbevereins. Mit 1 Abb. (Bd. 182.)

Schrift- und Buchwesen in alter und neuer Zeit. Von Prof. Dr. O. Weise. 3. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 4.)

Das Zeitungwesen. Von Dr. H. Diez. (Bd. 328.)

Das Zeitalter der Entdeckungen. Von Prof. Dr. S. Günther. 2. Aufl. Mit 1 Weltk. (Bd. 26.)

Von Luther zu Bismarck. 12 Charakterbilder aus deutscher Geschichte. Von Prof. Dr. O. Weber. 2 B. (Bd. 123. 124.)

Friedrich der Große. Sechs Vorträge. Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. Mit 2 Bildn. (Bd. 246.)

Geschichte der Französischen Revolution. Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. (Bd. 346.)

Napoleon I. Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. 2. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 195.)

Politische Hauptströmungen in Europa im 19. Jahrh. Von Prof. Dr. K. Th. v. Heigel. 2. Aufl. (Bd. 129.)

Restauration und Revolution. Skizzen zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Einheit. Von Prof. Dr. R. Schwemer. 2. Aufl. (Bd. 37.)

Die Reaktion und die neue Ära. Skizzen zur Entwicklungsgeschichte der Gegenwart. Von Prof. Dr. R. Schwemer. (Bd. 101.)

Vom Bund zum Reich. Neue Skizzen zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Einheit. Von Prof. Dr. R. Schwemer. (Bd. 102.)

1848. Sechs Vorträge. Von Prof. Dr. O. Weber. 2. Aufl. (Bd. 53.)

Österreichs innere Geschichte von 1848 bis 1907. Von Richard Charmatz. 2 Bde. [I 2. Aufl.] Band I: Die Vorherrschaft der Deutschen. (Bd. 242). Band II: Der Kampf der Nationen. (Bd. 243.)

Englands Weltmacht in ihrer Entwicklung vom 17. Jahrhundert bis auf unsere Tage. Von Prof. Dr. W. Langenbeck. Mit 19 Bildn. (Bd. 174.)

Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika. Von Prof. Dr. E. Daenell. (Bd. 147.)

Die Amerikaner. Von N. M. Butler. Deutsche Ausg. bes. von Prof. Dr. W. Paszkowski. (Bd. 319.)

Vom Kriegswesen im 19. Jahrhundert. Von Major O. v. Sothen. Mit 9 Übersichtsk. (Bd. 59.)

Der Krieg im Zeitalter des Verkehrs und der Technik. Von Hauptmann A. Meyer. Mit 3 Abb. (Bd. 271.)

Der Seekrieg. Eine geschichtliche Entwicklung vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart. Von K. Freiherrn von Maltzahn, Vize-Admiral a. D. (Bd. 99.)

Die moderne Friedensbewegung. Von A. H. Fried. (Bd. 157.)

Die moderne Frauenbewegung. Ein geschichtlicher Überblick. Von Dr. K. Schirmacher. 2. Aufl. (Bd. 67.)

Rechts- und Staatswissenschaft. Volkswirtschaft.

Deutsches Fürstentum und dtsch. Verfassungsw. Von Prof. Dr. Ed. Hubrich. (Bd. 80.)

Grundzüge der Verfassung des Deutschen Reiches. Von Prof. Dr. E. Loening. 3. Aufl. (Bd. 34.)

Moderne Rechtsprobleme. Von Prof. Dr. J. Kohler. (Bd. 128.)

Die Psychologie des Verbrechers. Von Dr. P. Pollitz. Mit 5 Diagrammen. (Bd. 248.)

Strafe und Verbrechen. Von Dr. P. Pollitz. (Bd. 323.)

Verbrechen und Aberglaube. Skizzen aus der volkskundlichen Kriminalistik. Von Kammergerichtsref. Dr. A. Hellwig. (Bd. 212.)

Das deutsche Zivilprozeßrecht. Von Rechtsanw. Dr. M. Strauß. (Bd. 315.)

Ehe und Eherecht. Von Prof. Dr. L. Wahrmund. (Bd. 115.)

Der gewerbliche Rechtsschutz in Deutschland. Von Patentanw. B. Tolksdorf. (Bd. 138.)

Die Miete nach dem B. G.-B. Ein Handbüchlein für Juristen, Mieter und Vermieter. Von Rechtsanw. Dr. M. Strauß. (Bd. 194.)

Das Wahlrecht. Von Reg.-Rat Dr. O. Poensgen. (Bd. 294.)

Die Jurisprudenz im häuslichen Leben. Für Familie und Haushalt dargestellt. Von Rechtsanw. P. Bienengräber. 2 Bde (Bd. 219. 220.)

Finanzwissenschaft. Von Prof. Dr. S. P. Altmann. (Bd. 306.)

Soziale Bewegungen und Theorien bis zur modernen Arbeiterbewegung. Von G. Maier. 4. Aufl. (Bd. 2.)

Geschichte der sozialistischen Ideen im 19. Jahrh. Von Privatdoz. Dr. Fr. Muckle. 2 Bände. (Bd. 269. 270.) Band I: Der rationale Sozialismus. (Bd. 269.) Band II: Proudhon und der entwicklungsgeschichtliche Sozialismus. (Bd 270).

Geschichte des Welthandels. Von Oberlehrer Dr. M. G. Schmidt. (Bd. 118.)

Geschichte d. deutschen Handels. Von Prof. Dr. W. Langenbeck. (Bd. 237.)

Deutschlands Stellung in der Weltwirtschaft. Von Prof. Dr. P. Arndt. (Bd. 179.)

Deutsches Wirtschaftsleben. Auf geographischer Grundlage geschildert. Von weil. Prof. Dr. Chr. Gruber. 2. Aufl. Neubearb. von Dr. H. Reinlein. (Bd. 42.)

Die Ostmark. Eine Einführung in die Probleme ihrer Wirtschaftsgeschichte. Von Prof. Dr. W. Mitscherlich. (Bd. 351.)

Die Entwicklung des deutschen Wirtschaftslebens im letzten Jahrh. Von Prof. Dr. L. Pohle. 2. Aufl. (Bd. 57.)

Das Hotelwesen. Von Paul Damm-Etienne. Mit 30 Abb. (Bd. 331.)

Die deutsche Landwirtschaft. Von Dr. W. Claaßen. Mit 15 Abb. u. 1 Karte. (Bd. 215.)

Innere Kolonisation. Von A. Brenning. (Bd. 261.)

Antike Wirtschaftsgeschichte. Von Dr. O. Neurath. (Bd. 258.)

Aus dem amerikanischen Wirtschaftsleben. Von Prof. J. L. Laughlin. Mit 9 graph. Darst. Bd. 127.)

Die Japaner und ihre wirtsch. Entwicklung. Von Prof. Dr. K. Rathgen. 2. Aufl. (Bd. 72.)

Die Gartenstadtbewegung. Von Generalsekr. H. Kampffmeyer. Mit 43 Abb. (Bd. 259.)

Das internationale Leben der Gegenwart. Von A. H. Fried. Mit 1 Tafel. (Bd. 226.)

Bevölkerungslehre. Von Prof. Dr. M. Haushofer. (Bd. 50.)

Arbeiterschutz und Arbeiterversicherung. Von Prof. Dr. O. v. Zwiedineck-Südenhorst. (Bd. 78.)

Die Konsumgenossenschaft. Von Prof. Dr. F. Staudinger. (Bd. 222.)

Die Frauenarbeit. Ein Problem des Kapitalismus. Von Privatdoz. Dr. R. Wilbrandt. (Bd. 106.)

Grundzüge des Versicherungswesens. Von Prof. Dr. A. Manes. 2. Aufl. (Bd. 105.)

Verkehrsentwicklung in Deutschland. 1800—1900 (fortgeführt bis zur Gegenwart). Vorträge über Deutschlands Eisenbahnen und Binnenwasserstraßen, ihre Entwicklung und Verwaltung sowie ihre Bedeutung für die heutige Volkswirtschaft. Von Prof. Dr. W. Lotz. 3. Aufl. (Bd. 15.)

Das Postwesen, seine Entwicklung und Bedeutung. Von Postr. J. Bruns. (Bd. 165.)

Die Telegraphie in ihrer Entwicklung und Bedeutung. Von Postr. J. Bruns. Mit 4 Fig. (Bd. 183.)

Die Telegraphen- und Fernsprechtechnik in ihrer Entwicklung. Von Telegr.-Insp. H. Brick. Mit 58 Abb. (Bd. 235.)

Deutsche Schiffahrt und Schiffahrtspolitik der Gegenwart. Von Prof. Dr. K. Thieß. (Bd. 169.)

Erdkunde.

Mensch und Erde. Skizzen von den Wechselbeziehungen zwischen beiden. Von weil. Prof. Dr. A. Kirchhoff. 3. Aufl. (Bd. 31.)

Die Eiszeit und der vorgeschichtliche Mensch. Von Prof. Dr. G. Steinmann. Mit 24 Abb. (Bd. 302.)

Die Städte. Geographisch betrachtet. Von Prof. Dr. K. Hassert. Mit 21 Abb. (Bd. 163.)

Wirtschaftl. Erdkunde. Von weil. Prof. Dr. Chr. Gruber. (Bd. 122.)

Politische Geographie. Von Dr. E. Schöne. (Bd. 353.)

Die deutschen Volksstämme und Landschaften. Von Prof. Dr. O. Weise. 4. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 16.)

Die deutschen Kolonien. (Land und Leute.) Von Dr. A. Heilborn. 2. Aufl. Mit 26 Abb. u. 2 Karten. (Bd. 98.)

Unsere Schutzgebiete nach ihren wirtschaftlichen Verhältnissen. Im Lichte der Erdkunde dargestellt. Von Dr. Chr. G. Barth. (Bd. 290.)

Die Alpen. Von H. Reishauer. Mit 26 Abb. u. 2 Karten. (Bd. 276.)

Die Polarforschung. Geschichte der Entdeckungsreisen zum Nord- und Südpol von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Von Prof. Dr. K. Hassert. 2. Aufl. Mit 6 Karten. (Bd. 38.)

Der Orient. Eine Länderkunde. Von E. Banse. 3 Bde. Mit zahlr. Abb. u. Karten. (Bd. 277. 278. 279.) Band I: Die Atlasländer. Marokko, Algerien, Tunesien. Mit 15 Abb., 10 Kartenskizzen, 3 Diagr. u. 1 Tafel. (Bd. 277.) Band II: Der arabische Orient. Mit 29 Abb. u. 7 Diagr. (Bd. 278.) Band III: Der arische Orient. Mit 34 Abb., 3 Kartenskizzen u. 2 Diagr. (Bd. 279.)

Anthropologie. Heilwissenschaft und Gesundheitslehre.

Der Mensch der Urzeit. Vier Vorlesungen aus der Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts. Von Dr. A. Heilborn. 2. Aufl. Mit zahlr. Abb. (Bd. 62.)

Die moderne Heilwissenschaft. Wesen und Grenzen des ärztlichen Wissens. Von Dr. E. Biernacki. Deutsch von Dr. S. Ebel. (Bd. 25.)

Der Arzt. Seine Stellung und Aufgaben im Kulturleben der Gegenwart. Ein Leitfaden der sozialen Medizin. Von Dr. med. M. Fürst. (Bd. 265.)

Der Aberglaube in der Medizin und seine Gefahr für Gesundheit und Leben. Von Prof. Dr. D. von Hansemann. (Bd. 83.)

Bau und Tätigkeit des menschlichen Körpers. Von Privatdoz. Dr. H. Sachs. 3. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 32.)

Die Anatomie des Menschen. Von Prof. Dr. K. v. Bardeleben. 5 Bde. Mit zahlr. Abb. (Bd. 201. 202. 203. 204. 263.) I. Teil: Allg. Anatomie und Entwicklungsgeschichte. Mit 69 Abb. (Bd. 201.) II. Teil: Das Skelett. Mit 53 Abb. (Bd. 202.) III. Teil: Das Muskel- und Gefäßsystem. Mit 68 Abb. (Bd. 203.) IV. Teil: Die Eingeweide (Darm, Atmungs-, Harn- u. Geschlechtsorgane). Mit 38 Abb. (Bd. 204.) V. Teil: Statik und Mechanik des menschlichen Körpers. Mit 20 Abb. (Bd. 263.)

Moderne Chirurgie. Von Prof. Dr. Feßler. Mit Abb. (Bd. 339.)

Acht Vorträge aus der Gesundheitslehre. Von weil. Prof. Dr. H. Buchner. 3. Aufl., besorgt von Prof. Dr. M. v. Gruber. Mit 26 Abb. (Bd. 1.)

Herz, Blutgefäße und Blut und ihre Erkrankungen. Von Prof. Dr. H. Rosin. Mit 18 Abb. (Bd. 312.)

Das menschliche Gebiß, seine Erkrankung und Pflege. Von Zahnarzt Fr. Jäger. Mit 24 Abb. (Bd. 229.)

Körperliche Verbildungen im Kindesalter und ihre Verhütung. Von Dr. M. David. Mit 26 Abb. (Bd. 321.)

Vom Nervensystem, seinem Bau und seiner Bedeutung für Leib und Seele in gesundem und krankem Zustande. Von Prof. Dr. R. Zander. 2. Aufl. Mit 27 Fig. (Bd. 48.)

Die fünf Sinne des Menschen. Von Prof. Dr. J. K. Kreibig. 2. Aufl. Mit 30 Abb. (Bd. 27.)

Das Auge des Menschen und seine Gesundheitspflege. Von Privatdoz. Dr. med. G. Abelsdorff. Mit 15 Abb. (Bd. 149.)

Die menschliche Stimme und ihre Hygiene. Von Prof. Dr. P. H. Gerber. 2. Aufl. Mit 20 Abb. (Bd. 136.)

Die Geschlechtskrankheiten, ihr Wesen, ihre Verbreitung, Bekämpfung und Verhütung. Von Generaloberarzt Prof. Dr. W. Schumburg. Mit 4 Abb. u. 1 Tafel. (Bd. 251.)

Die Tuberkulose, ihr Wesen, ihre Verbreitung, Ursache, Verhütung und Heilung. Von Generaloberarzt Prof. Dr. W. Schumburg. Mit 1 Tafel u. 8 Fig. (Bd. 47.)

Die krankheiterregenden Bakterien. Von Privatdoz. Dr. M. Loehlein. Mit 33 Abb. (Bd. 307.)

Geisteskrankheiten. Von Anstaltsoberarzt Dr. G. Ilberg. (Bd. 151.)

Krankenpflege. Von Chefarzt Dr. B. Leick. (Bd. 152.)

Gesundheitslehre für Frauen. Von weil. Privatdoz. Dr. R. Sticher. Mit 13 Abb. (Bd. 171.)

Der Säugling, seine Ernährung und seine Pflege. Von Dr. W. Kaupe. Mit 17 Abb. (Bd. 154.)

Der Alkoholismus. Von Dr. G. B. Gruber. Mit 7 Abb. (Bd. 103.)

Ernährung und Volksnahrungsmittel. Von weil. Prof. Dr. J. Frentzel. 2. Aufl. Neu bearb. von Geh. Rat Prof. Dr. N. Zuntz. Mit 7 Abb. u. 2 Tafeln. (Bd. 19.)

Die Leibesübungen und ihre Bedeutung für die Gesundheit. Von Prof. Dr. R. Zander. 3. Aufl. Mit 19 Abb. (Bd. 13.)

Naturwissenschaften. Mathematik.

Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre. Von Prof. Dr. F. Auerbach. 3. Aufl. Mit 79 Fig. (Bd. 40.)

Die Lehre von der Energie. Von Dr. A. Stein. Mit 13 Fig. (Bd. 257.)

Moleküle — Atome — Weltäther. Von Prof. Dr. G. Mie. 3. Aufl. Mit 27 Fig. (Bd. 58.)

Die großen Physiker und ihre Leistungen. Von Prof. Dr. F. A. Schulze. Mit 7 Abb. (Bd. 324.)

Werdegang der modernen Physik. Von Dr. H. Keller. (Bd. 343.)

Das Licht und die Farben. Von Prof. Dr. L. Graetz. 3. Aufl. Mit 117 Abb. (Bd. 17.)

Sichtbare und unsichtbare Strahlen. Von Prof. Dr. R. Börnstein u. Prof. Dr. W. Marckwald. 2. Aufl. Mit 85 Abb. (Bd. 64.)

Die optischen Instrumente. Von Dr. M. v. Rohr. 2. Aufl. Mit 84 Abb. (Bd. 88.)

Spektroskopie. Von Dr. L. Grebe. Mit 62 Abb. (Bd. 284.)

Das Mikroskop, seine Optik, Geschichte und Anwendung. Von Dr. W. Scheffer. Mit 66 Abb. (Bd. 35.)

Das Stereoskop und seine Anwendungen. Von Prof. Th. Hartwig. Mit 40 Abb. u. 19 Taf. (Bd. 135.)

Die Lehre von der Wärme. Von Prof. Dr. R. Börnstein. Mit 33 Abb. (Bd. 172.)

Die Kälte, ihr Wesen, ihre Erzeugung und Verwertung. Von Dr. H. Alt. Mit 45 Abb. (Bd. 311.)

Luft, Wasser, Licht und Wärme. Neun Vorträge aus dem Gebiete der Experimental-Chemie. Von Prof. Dr. R. Blochmann. 3. Aufl. Mit 115 Abb. (Bd. 5.)

Das Wasser. Von Privatdoz. Dr. O. Anselmino. Mit 44 Abb. (Bd. 291.)

Natürliche und künstliche Pflanzen- und Tierstoffe. Von Dr. B. Bavink. Mit 7 Fig. (Bd. 187.)

Die Erscheinungen des Lebens. Von Privatdoz. Dr. H. Miehe. Mit 40 Fig. (Bd. 130.)

Abstammungslehre und Darwinismus. Von Prof. Dr. R. Hesse. 3. Aufl. Mit 37 Fig. (Fig. 39.)

Experimentelle Biologie. Von Dr. C. Thesing. Mit Abb. 2 Bde. Band I: Experimentelle Zellforschung. (Bd. 336.) Band II: Regeneration, Selbstverstümmelung und Transplantation. (Bd. 337.)

Einführung in die Biochemie. Von Prof. Dr. W. Löb. (Bd. 352.)

Der Befruchtungsvorgang, sein Wesen und seine Bedeutung. Von Dr. E. Teichmann. Mit 7 Abb. u. 4 Doppeltaf. (Bd. 70.)

Das Werden und Vergehen der Pflanzen. Von Prof. Dr. P. Gisevius. Mit 24 Abb. (Bd. 173.)

Vermehrung und Sexualität bei den Pflanzen. Von Prof. Dr. E. Küster. Mit 38 Abb (Bd. 112.)

Unsere wichtigsten Kulturpflanzen (die Getreidegräser). Von Prof. Dr. K. Giesenhagen. 2. Aufl. Mit 38 Fig. (Bd. 10.)

Die fleischfressenden Pflanzen. Von Dr. A Wagner. Mit Abb. (Bd. 344.)

Der deutsche Wald. Von Prof. Dr. H Hausrath. Mit 15 Abb. u. 2 Karten (Bd. 153.)

Die Pilze. Von Dr. A. Eichinger. Mit 54 Abb. (Bd. 334.)

Weinbau und Weinbereitung. Von Dr. F Schmitthenner. (Bd. 332.)

Der Obstbau. Von Dr. E. Voges. Mit 13 Abb. (Bd. 107.)

Unsere Blumen und Pflanzen in Haus und Garten. Von Prof. Dr. U. Dammer I. Pflanzen des Hauses. (Bd. 359.)

Kolonialbotanik. Von Privatdoz. Dr. F. Tobler. Mit 21 Abb. (Bd. 184.)

Kaffee, Tee, Kakao und die übrigen narkotischen Getränke. Von Prof. Dr. A. Wieler. Mit 24 Abb. u. 1 Karte. (Bd. 132.)

Die Pflanzenwelt des Mikroskops. Von Bürgerschullehrer E. Reukauf. Mit 100 Abb. (Bd. 181.)

Die Tierwelt des Mikroskops (die Urtiere). Von Privatdoz. Dr. R. Goldschmidt. Mit 39 Abb. (Bd. 160.)

Die Beziehungen der Tiere zueinander und zur Pflanzenwelt. Von Prof. Dr. K. Kraepelin. (Bd. 79.)

Der Kampf zwischen Mensch und Tier. Von Prof. Dr. K. Eckstein. 2. Aufl. Mit 51 Fig. (Bd. 18.)

Tierkunde. Eine Einführung in die Zoologie. Von Privatdoz. Dr. K. Hennings. Mit 34 Abb. (Bd. 142.)

Vergleichende Anatomie der Sinnesorgane der Wirbeltiere. Von Prof. Dr. W. Lubosch. Mit 107 Abb. (Bd. 282.)

Die Stammesgeschichte unserer Haustiere. Von Prof. Dr. C. Keller. Mit 28 Fig. (Bd. 252.)

Die Fortpflanzung der Tiere. Von Privatdoz. Dr. R. Goldschmidt. Mit 77 Abb. (Bd. 253.)

Deutsches Vogelleben. Von Prof. Dr. A. Voigt. (Bd. 221.)

Vogelzug und Vogelschutz. Von Dr. W. R. Eckardt. Mit 6 Abb. (Bd. 218.)

Korallen und andere gesteinsbildende Tiere. Von Prof. Dr. W. May. Mit 45 Abb (Bd. 231.)

Lebensbedingungen und Verbreitung der Tiere. Von Prof. Dr. O. Maas. Mit 11 Karten u. Abb. (Bd. 139.)

Die Bakterien. Von Prof. Dr. E. Gutzeit. Mit 13 Abb. (Bd. 233.)

Die Welt der Organismen. In Entwicklung und Zusammenhang dargestellt. Von Prof. Dr. K. Lampert. Mit 52 Abb. (Bd. 236.)

Zwiegestalt der Geschlechter in der Tierwelt (Dimorphismus). Von Dr. Fr. Knauer. Mit 37 Fig. (Bd. 148.)

Die Ameisen. Von Dr. Fr. Knauer. Mit 61 Fig. (Bd. 94.)

Das Süßwasser-Plankton. Von Dr. O. Zacharias. 2. Aufl. Mit 49 Abb. (Bd. 156.)

Meeresforschung und Meeresleben. Von Dr. O. Janson. 2. Aufl. Mit 41 Fig. (Bd. 30.)

Das Aquarium. Von E. W. Schmidt. Mit 15 Fig. (Bd. 335.)

Wind und Wetter. Von Prof. Dr. L. Weber. 2. Aufl. Mit 28 Fig. u. 3 Tafeln. (Bd. 55.)

Gut und schlecht Wetter. Von Dr. R. Hennig. (Bd. 349.)

Der Kalender. Von Prof. Dr. W. F. Wislicenus. (Bd. 69.)

Der Bau des Weltalls. Von Prof. Dr. J. Scheiner. 3. Aufl. Mit 26 Fig. (Bd. 24.)

Entstehung der Welt und der Erde, nach Sage und Wissenschaft. Von Prof. D. M. B. Weinstein. (Bd. 223.)

Aus der Vorzeit der Erde. Von Prof. Dr. Fr. Frech. In 6 Bdn. 2. Aufl. Mit zahlr. Abbildungen. (Bd. 207—211, 61.) Band I: Vulkane einst und jetzt. Mit 80 Abb. (Bd. 207.) Band II: Gebirgsbau und Erdbeben. Mit 57 Abb. (Bd. 208.) Band III: Die Arbeit des fließenden Wassers. Mit 51 Abb. (Bd. 209.) Band IV: Die Arbeit des Ozeans und die chemische Tätigkeit des Wassers im allgemeinen. Mit 1 Titelbild und 51 Abb. (Bd. 210.) Band V: Kohlenbildung und Klima der Vorzeit. (Bd. 211.) Band VI: Gletscher und Hochgebirge. (Bd. 61.)

Das astronomische Weltbild im Wandel der Zeit. Von Prof. Dr. S. Oppenheim. Mit 24 Abb. (Bd. 110.)

Probleme der modernen Astronomie. Von Prof. Dr. S. Oppenheim. (Bd. 355.)

Die Sonne. Von Dr. A. Krause. (Bd. 357.)

Der Mond. Von Prof. Dr. J. Franz. Mit 31 Abb. (Bd. 90.)

Die Planeten. Von Prof. Dr. B. Peter. Mit 18 Fig. (Bd. 240.)

Aus Natur und Geisteswelt.
Jeder Band geheftet M. 1.—, in Leinwand gebunden M. 1.25.

Arithmetik und Algebra zum Selbstunterricht. Von Prof. Dr. P. Crantz. In 2 Bdn. Mit zahlr. Fig. (Bd. 120. 205.) I. Teil: Die Rechnungsarten. Gleichungen ersten Grades mit einer und mehreren Unbekannten. Gleichungen zweiten Grades. 2. Aufl. Mit 9 Fig. (Bd. 120.) II. Teil: Gleichungen. Arithmetische und geometrische Reihen. Zinseszins- und Rentenrechnung. Komplexe Zahlen. Binomischer Lehrsatz. Mit 21 Fig. (Bd. 205.)

Praktische Mathematik. Von Dr. R. Neuendorff. Mit 69 Fig. (Bd. 341.)

Planimetrie zum Selbstunterricht. Von Prof. Dr. P. Crantz. Mit 99 Fig. (Bd. 340.)

Einführung in die Infinitesimalrechnung mit einer historischen Übersicht. Von Prof. Dr. G. Kowalewski. Mit 18 Fig. (Bd. 197.)

Mathematische Spiele. Von Dr. W. Ahrens. 2. Aufl. Mit 70 Fig. (Bd. 170.)

Das Schachspiel und seine strategischen Prinzipien. Von Dr. M. Lange. Mit den Bildnissen E. Laskers und P. Morphys, 1 Schachbrettafel und 43 Darst. von Übungsspielen. (Bd. 281.)

Angewandte Naturwissenschaft. Technik.

Am sausenden Webstuhl der Zeit. Von Prof. Dr. W. Launhardt. 3. Aufl.) Mit 16 Abb. (Bd. 23.)

Bilder aus der Ingenieurtechnik. Von Baurat K. Merckel. Mit 43 Abb. (Bd. 60.)

Schöpfungen der Ingenieurtechnik der Neuzeit. Von Baurat K. Merckel. 2. Aufl. Mit 55 Abb. (Bd. 28.)

Der Eisenbetonbau. Von Dipl.-Ing. E. Haimovici. Mit 81 Abb. (Bd. 275.)

Das Eisenhüttenwesen. Von Geh. Bergrat Prof. Dr. H. Wedding. 3. Aufl. Mit 15 Fig. (Bd. 20.)

Die Metalle. Von Prof. Dr. K. Scheid. 2. Aufl. Mit 16 Abb. (Bd. 29.)

Mechanik. Von Kais. Geh. Reg.-Rat A. v. Ihering. 3 Bde. (Bd. 303/305.) Band I: Die Mechanik der festen Körper. Mit 61 Abb. (Bd. 303.) Band II: Die Mechanik der flüssigen Körper. (In Vorb.) (Bd. 304.) Band III: Die Mechanik der gasförmigen Körper. (In Vorb.) (Bd. 305.)

Maschinenelemente. Von Prof. R. Vater. Mit 184 Abb. (Bd. 301.)

Hebezeuge. Das Heben fester, flüssiger und luftförmiger Körper. Von Prof. R. Vater. Mit 67 Abb. (Bd. 196.)

Dampf und Dampfmaschine. Von Prof. R. Vater. 2. Aufl. Mit 45 Abb. (Bd. 63.)

Einführung in die Theorie und den Bau der neueren Wärmekraftmaschinen (Gasmaschinen). Von Prof. R. Vater. 3. Aufl. Mit 33 Abb. (Bd. 21.)

Neuere Fortschritte auf dem Gebiete der Wärmekraftmaschinen. Von Prof. R. Vater. 2. Aufl. Mit 48 Abb. (Bd. 86.)

Die Wasserkraftmaschinen und die Ausnützung der Wasserkräfte. Von Kais. Geh. Reg.-Rat A. v. Ihering. Mit 73 Fig. (Bd. 228.)

Landwirtsch. Maschinenkunde. Von Prof. Dr. G. Fischer. Mit 62 Abb. (Bd. 316.)

Die Spinnerei. Von Dir. Prof. M. Lehmann. Mit Abb. (Bd. 338.)

Die Eisenbahnen, ihre Entstehung und gegenwärtige Verbreitung. Von Prof. Dr. Fr. Hahn. Mit zahlr. Abb. (Bd. 71.)

Die technische Entwicklung der Eisenbahnen der Gegenwart. Von Eisenbahnbau- u. Betriebsinsp. E. Biedermann. Mit 50 Abb. (Bd. 144.)

Die Klein- und Straßenbahnen. Von Oberingenieur a. D. A. Liebmann. Mit 85 Abb. (Bd. 322.)

Das Automobil. Eine Einführung in Bau und Betrieb des modernen Kraftwagens. Von Ing. K. Blau. 2. Aufl. Mit 83 Abb. (Bd. 166.)

Grundlagen der Elektrotechnik. Von Dr. R. Blochmann. Mit 128 Abb. (Bd. 168.)

Die Telegraphen- und Fernsprechtechnik in ihrer Entwicklung. Von Telegrapheninspektor H. Brick. Mit 58 Abb. (Bd. 235.)

Drähte und Kabel, ihre Anfertigung und Anwendung in der Elektrotechnik. Von Telegrapheninspektor H. Brick. Mit 43 Abb. (Bd. 285.)

Die Funkentelegraphie. Von Oberpostpraktikant H. Thurn. Mit 53 Illustr. (Bd. 167.)

Nautik. Von Dir. Dr. J. Möller. Mit 58 Fig. (Bd. 255.)

Die Luftschiffahrt, ihre wissenschaftlichen Grundlagen und ihre technische Entwicklung. Von Dr. R. Nimführ. 2. Aufl. Mit 42 Abb. (Bd. 300.)

Die Beleuchtungsarten der Gegenwart. Von Dr. W. Brüsch. Mit 155 Abb. (Bd. 108.)

Heizung und Lüftung. Von Ingenieur J. E. Mayer. Mit 40 Abb. (Bd. 241.)

Aus Natur und Geisteswelt.

Jeder Band geheftet M. 1.—, in Leinwand gebunden M. 1.25.

Industrielle Feuerungsanlagen und Dampfkessel. Von Ingenieur J. E. Mayer. (Bd. 348.)

Die Uhr. Von Reg.-Bauführer a. D. H. Bock. Mit 47 Abb. (Bd. 216.)

Wie ein Buch entsteht. Von Prof. A. W. Unger. 2. Aufl. Mit 7 Taf. u. 26 Abb. (Bd. 175.)

Einführung in die chemische Wissenschaft. Von Prof. Dr. W. Löb. Mit 16 Fig. (Bd. 264.)

Bilder aus der chemischen Technik. Von Dr. A. Müller. Mit 24 Abb. (Bd. 191.)

Der Luftstickstoff und seine Verwertung. Von Prof. Dr. K. Kaiser. Mit 13 Abb. (Bd. 313.)

Agrikulturchemie. Von Dr. P. Krische. Mit 21 Abb. (Bd. 314.)

Die Bierbrauerei. Von Dr. A. Bau. Mit 47 Abb. (Bd. 333.)

Chemie und Technologie der Sprengstoffe. Von Prof. Dr. R. Biedermann. Mit 15 Fig. (Bd. 286.)

Photochemie. Von Prof. Dr. G. Kümmell. Mit 23 Abb. (Bd. 227.)

Die Kinematographie. Von Dr. H. Lehmann. (Bd. 358.)

Elektrochemie. Von Prof. Dr. K. Arndt. Mit 38 Abb. (Bd. 234.)

Die Naturwissenschaften im Haushalt. Von Dr. J. Bongardt. 2 Bde. Mit zahlr. Abb. (Bd. 125. 126.)
I. Teil: Wie sorgt die Hausfrau für die Gesundheit der Familie? Mit 31 Abb. (Bd. 125.) II. Teil: Wie sorgt die Hausfrau für gute Nahrung? Mit 17 Abb. (Bd. 126.)

Chemie in Küche und Haus. Von weil. Prof. Dr. G. Abel. 2. Aufl. von Dr. J. Klein. Mit 1 Doppeltafel. (Bd. 76.)

Die Kultur der Gegenwart
ihre Entwicklung und ihre Ziele
Herausgegeben von Professor **Paul Hinneberg**

Von Teil I und II sind erschienen:

Teil I, Abt. 1: **Die allgemeinen Grundlagen der Kultur der Gegenwart.** Bearb. von W. Lexis, Fr. Paulsen, G. Schöppa, G. Kerschensteiner, A. Matthias, H. Gaudig, W. v. Dyck, E. Pallat, E. Kraepelin, J. Lessing, O. N. Witt, P. Schlenther, G. Göhler, K. Bücher, R. Pietschmann, F. Milkau, H. Diels. (XV u. 671 S.) Lex. 8. 1906. Geh. M. 16.—, in Leinwand geb. M. 18.—

„Die berufensten Fachleute reden über ihr Spezialgebiet in künstlerisch so hochstehender, dabei dem Denkenden so leicht zugehender Sprache, zudem mit einer solchen Konzentration der Gedanken, daß Seite für Seite nicht nur hohen künstlerischen Genuß verschafft, sondern einen Einblick in die Einzelgebiete verstattet, der an Intensität kaum von einem anderen Werke übertroffen werden könnte. **(Nationalzeitung, Basel.)**

Teil I, Abt. 3, 1: **Die orientalischen Religionen.** Bearb. von: E. Lehmann. A. Erman, C. Bezold, H. Oldenberg, J. Goldziher, A. Grünwedel, J. J. M. de Groot, K. Florenz, H. Haas, (VII u. 267 S.) Lex.-8. 1906. Geh. M. 7.—, in Leinwand geb. M. 9.—.

„Auch dieser Band des gelehrten Werkes ist zu inhaltvoll und zu vielseitig, um auf kurzem Raum gewürdigt werden zu können. Auch er kommt den Interessen des bildungsbedürftigen Publikums und der Gelehrtenwelt in gleichem Maße entgegen. ... Wahr ist es, daß der Versuch, so junge Wissensgebiete wie die hier bearbeiteten zu popularisieren, insofern gefährlich bleiben muß, als die Subjektivität des Autors, der in diesem Falle einem Laienpublikum gegenübersteht, sich nur allzu leicht eine schrankenlose Herrschaft sichern kann, wodurch Fehler und Einseitigkeiten in die weitesten Kreise einzudringen vermögen. Der Ton vornehmer Zurückhaltung, der unser Buch durchweht, mildert indes diese Gefahr, und die regelmäßigen Verweise auf fremde Leistungen (Literaturangabe) drängen sie weiter zurück. Schließlich bürgt die Zahl und der Klang der Namen aller beteiligten Autoren dafür, daß ein jeder nur vom Besten das Beste zu geben bemüht war.“ **(Berliner Tageblatt.)**

Die Kultur der Gegenwart

Teil I, Abt. 4, I: **Geschichte der christlichen Religion.** Mit Einleitung: Die israelitisch-jüdische Religion. Bearbeitet von: J. Wellhausen, A. Jülicher, A. Harnack, N. Bonwetsch, K. Müller, A. Ehrhard, E. Troeltsch. 2., stark vermehrte und verbesserte Auflage. (X u. 792 S.) Lex.-8. 1909. Geh. M. 18.—, in Leinwand geb. M. 20.—

Teil I, Abt. 4, II: **Systematische christliche Religion.** Bearbeitet von E. Troeltsch, J. Pohle, J. Mausbach, C. Krieg, W. Herrmann, R. Seeberg, W. Faber, H. J. Holtzmann. 2., verb. Auflage. (VIII u. 279 S.) Lex.-8. 1909. Geh. M. 6.60, in Leinwand geb. M. 8.—

„... Die Arbeiten des ersten Teiles sind sämtlich, dafür bürgt schon der Name der Verfasser, ersten Ranges; und da die Autoren und ihre Ideen mehr oder weniger bekannt sind, braucht nicht weiter darüber referiert zu werden. Am meisten Aufsehen zu machen verspricht Troeltsch, Aufriß der Geschichte des Protestantismus und seiner Bedeutung für die moderne Kultur. ... Alles in allem, der vorliegende Band legt Zeugnis ab dafür, welche bedeutende Rolle für die Kultur der Gegenwart Christentum und Religion spielen.“ **(Zeitschrift für Kirchengeschichte.)**

Teil I, Abt. 5: **Allgemeine Geschichte der Philosophie.** Bearbeitet v.: W. Wundt, H. Oldenberg, J. Goldziher, W. Grube, T. Jnouye, H. v. Arnim, Cl. Baeumker, W. Windelband. (VIII u. 572 S.) Lex.-8. 1909. Geh. M. 12.—, in Leinw. geb. M. 14.—.

„... Man wird nicht leicht ein Buch finden, das, wie die ‚Allgemeine Geschichte der Philosophie‘ von einem gleich hohen überblickenden und umfassenden Standpunkt aus, mit gleicher Klarheit und Tiefe und dabei in fesselnder Darstellung eine Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bei den primitiven Völkern bis in die Gegenwart und damit eine Geschichte des geistigen Lebens überhaupt gibt.“ **(Zeitschrift f. lateinl. höh. Schulen.)**

Teil I, Abt. 6: **Systematische Philosophie.** Bearbeitet von: W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt, W. Ostwald, H. Ebbinghaus, R. Eucken, Fr. Paulsen, W. Münch, Th. Lipps. 2. Aufl. (X u. 435 S.) Lex. 8. 1908. Geh. M. 10.—, in Leinwand geb. M. 12.—

„Hinter dem Rücken jedes der philosophischen Forscher steht Kant, wie er die Welt in ihrer Totalität dachte und erlebte; der „neukantische“, rationalisierte Kant scheint in den Hintergrund treten zu wollen, und in manchen Köpfen geht bereits das Licht des gesamten Weltlebens auf. Erfreulicher Weise ringt sich die Ansicht durch, Philosophie sei und biete etwas anderes als die Einzelwissenschaften, und das sog. unmittelbare Leben und der positive Gehalt der Philosophie selbst müssen in der transzendenten Realität oder wenigstens in der transzendentalen, auf methodischem Wege gewonnenen Struktur der einzelnen Weltinhalte und Verhaltungsformen aufgesucht werden.“ **(Archiv für systematische Philosophie.)**

Teil I, Abt. 7: **Die orientalischen Literaturen.** Bearbeitet von: E. Schmidt, A. Erman, C. Bezold, H. Gunkel, Th. Nöldeke, M. J. de Goeje, R. Pischel, K. Geldner, P. Horn, F. N. Fink, W. Grube, K. Florenz. (IX u. 419 S.) Lex. 8. 1906. Geh. M. 10.—, in Leinw. geb. M. 12.—

„. . So bildet dieser Band durch die Klarheit und Übersichtlichkeit der Anlage, Knappheit der Darstellung, Schönheit der Sprache ein in hohem Grade geeignetes Hilfsmittel zur Einführung in das Schrifttum der östlichen Völker, die gerade in den letzten Jahrzehnten unser Interesse auf sich gelenkt haben.“ **(Leipziger Zeitung.)**

Teil I, Abt. 8: **Die griechische und lateinische Literatur und Sprache.** Bearbeitet von: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, K. Krumbacher. J. Wackernagel, Fr. Leo, E. Norden, F. Skutsch. 2. Auflage. (VIII u. 494 S.) Lex. 8. 1907. Geh. M. 10.—, in Leinwand geb. M. 12.—

„Das sei allen sechs Beiträgen nachgerühmt, daß sie sich dem Zwecke des Gesamtwerkes in geradezu bewundernswerter Weise angepaßt haben: immer wieder wird des Lesers Blick auf die großen Zusammenhänge hingelenkt, die zwischen der klassischen Literatur und Sprache und unserer Kultur bestehen. Möge das Werk an seinem Teil dazu beitragen, die neuerdings oft verkannte Bedeutung dieser Grundlage unserer Kultur wieder in weitesten Kreisen zur Geltung zu bringen.“ **(Byzant. Zeitschrift.)**

Was spricht in unserem Heim mehr zu uns als dessen Bildschmuck?

Und doch wie gedankenlos wird er oft gewählt! Wir wollen gar nicht von Öldrucken schlimmster Art reden! Auch die Reproduktion eines berühmten Gemäldes, oft undeutschen Empfindungsgehaltes, an der Wand verschwindend, das Beste des Kunstwerkes durch Kleinheit und Farblosigkeit vernichtend, was vermag sie uns als Wandschmuck in unserem Heim zu sagen, wenn wir nach des Tages verwirrendem Getriebe Sammlung in ihm suchen?

Welcher Art soll vielmehr ein Bild im deutschen Hause sein?

Vor allem muß **deutsches Empfinden, deutsche Innigkeit, deutsche Heimatliebe** darin zum Ausdruck kommen. Nur so vermag es zu uns zu sprechen, nur so wird es aus unerschöpflichem Quell immer Neues zu sagen wissen.

Darum darf ein Bild vor allem auch **keine alltäglichen Plattheiten und Süßlichkeiten** bieten, deren wir als ernsthafte Menschen in kurzer Zeit überdrüssig sind. Es muß uns sodann nicht nur durch seinen Inhalt, sondern auch durch die **Kunst der Darstellung** des Geschauten immer aufs neue fesseln. Das vermag eine Reproduktion nun überhaupt kaum, das kann nur ein **Originalkunstwerk**. Das Bild endlich muß eine gewisse **Kraft der Darstellung** besitzen, es muß den Raum, in dem es hängt, durchdringen und beherrschen.

Teubners Künstler-Steinzeichnungen

(Original-Lithographien) bieten all das, was wir von einem guten **Wandbild im deutschen Hause fordern müssen.** Sie bieten Werke großer, ursprünglicher, farbenfroher Kunst, die uns das Schöne einer Welt von Formen und Farben mit den Augen des Künstlers sehen lassen und sie in dessen unmittelbarer Sprache wiedergeben. In der Original-Lithographie führt der Künstler eigenhändig die Zeichnung auf dem Stein aus, bearbeitet die Platten, bestimmt die Wahl der Farben und überwacht den Druck. Das Bild ist also bis in alle Einzelheiten hinein das Werk des Künstlers, der unmittelbare Ausdruck seiner Persönlichkeit. Keine Reproduktion kann dem gleichkommen an künstlerischem Wert und künstlerischer Wirkung.

Teubners Künstler-Steinzeichnungen sind Werke echter Heimatkunst, die stark und lebendig auf uns wirken. Das deutsche Land in seiner wunderbaren Mannigfaltigkeit, seine Tier- und Pflanzenwelt, seine Landschaft und sein Volksleben, seine Werkstätten und seine Fabriken, seine Schiffe und Maschinen, seine Städte und seine Denkmäler, seine Geschichte und seine Helden, seine Märchen und seine Lieder bieten vor allem den Stoff zu den Bildern.

Sie enthalten eine große Auswahl **verschiedenartiger Motive** und **Farbenstimmungen in den verschiedensten Größen,** unter denen sich für jeden Raum, den vornehmsten wie das einfachste Wohnzimmer, geeignete Blätter finden. Neben ihrem hohen künstlerischen Wert besitzen sie den Vorzug der **Preiswürdigkeit.** All das macht sie zu willkommenen Geschenken zu Weihnachten, Geburtstagen und Hochzeiten und macht sie zum besten, zu

dem künstlerischen Wandschmuck für das deutsche Haus!

Die **großen Blätter** im Format 100×70, 75×55 und 60×50 kosten M. 6.—, bzw. M. 5.— und M. 3.—. Die Blätter in dem Format 41×30 nur M. 2.50 und die **Bunten Blätter** gar nur M. 1.—. Preiswerte **Rahmen,** die auch die Anschaffung eines gerahmten Bildes ohne nennenswerte Mehrkosten gestatten, liefert die Verlagshandlung in verschiedenen Ausführungen und Holzarten für das Bildformat 100×70 in der Preislage von M. 4.50 bis M. 16.—, für das Format 75×55 von M. 4.— bis M. 12.—, für das Format 41×30 von M. 1.75 bis M. 4.50.



Urteile über B
farbige Künstler-S

„. . . . Doch wird man auch aus dieser nur einen beschränkten Teil der vorhandenen Bilder umfassenden Aufzählung den Reichtum des Dargebotenen erkennen. Indessen es genügt nicht, daß die Bilder da sind, sie müssen auch gekauft werden. Sie müssen vor allen Dingen an die richtige Stelle gebracht werden. Für öffentliche Gebäude und Schulen sollte das nicht schwer halten. Wenn Lehrer und Geistliche wollen, werden sie die Mittel für einige solche Bilder schon überwiesen bekommen. Dann sollte man sich vor allen Dingen in privaten Kreisen solche Bilder als willkommene Geschenke zu Weihnachten, zu Geburtstagen, Hochzeitsfesten und allen derartigen Gelegenheiten merken. Eine derartige große Lithographie in den dazu vorrätigen Rahmungen ist ein **Geschenk, das auch den verwöhntesten Geschmack** befriedigt. An den kleinen Blättern erhält man für eine Ausgabe, die auch dem bescheidensten Geldbeutel erschwinglich ist, **ein dauernd wertvolles Geschenk.**"

(Türmer-Jahrbuch.)



Nr. 215. W. Strich-Chapell. Blühende Kastanien 41×30 cm. M. 2.50

Verkl. farbige Wiedergabe der Orig.-Lithographie.

„Es läßt sich kaum noch etwas zum Ruhme dieser wirklich künstlerischen Steinzeichnungen sagen, die nun schon in den weitesten Kreisen des Volkes allen Beifall gefunden und — was ausschlaggebend ist — von den anspruchsvollsten Kunstfreunden ebenso begehrt werden wie von jenen, denen es längst ein vergeblicher Wunsch war, das Heim wenigstens mit einem farbigen Original zu schmücken."

(Kunst für Alle.)

„Von den Bilder-Unternehmungen der letzten Jahre, die der neuen ‚ästhetischen Bewegung' entsprungen sind, begrüßen wir eins mit ganz ungetrübter Freude: den ‚künstlerischen Wandschmuck für Schule und Haus', den die Firma B. G. Teubner in Leipzig herausgibt. Wir haben hier wirklich einmal ein aus warmer Liebe zur guten Sache mit rechtem Verständnis in ehrlichem Bemühen geschaffenes Unternehmen vor uns. Fördern wir es, ihm und uns zu Nutz, nach Kräften."

(Kunstwart.)

„Alt und jung war begeistert, geradezu glücklich über die Kraft malerischer Wirkungen, die hier für verhältnismäßig billigen Preis dargeboten wird. Endlich einmal etwas, was dem öden Öldruckbilde gewöhnlicher Art mit Erfolg gegenübertreten kann."

(Die Hilfe.)

Illustrierter Katalog mit ca. 170 farbigen Abbildungen und beschreibendem Text gegen Einsendung von 30 Pfennig (Ausland 40 Pfennig) vom Verlag B. G. Teubner in Leipzig, Poststraße 3/5.

